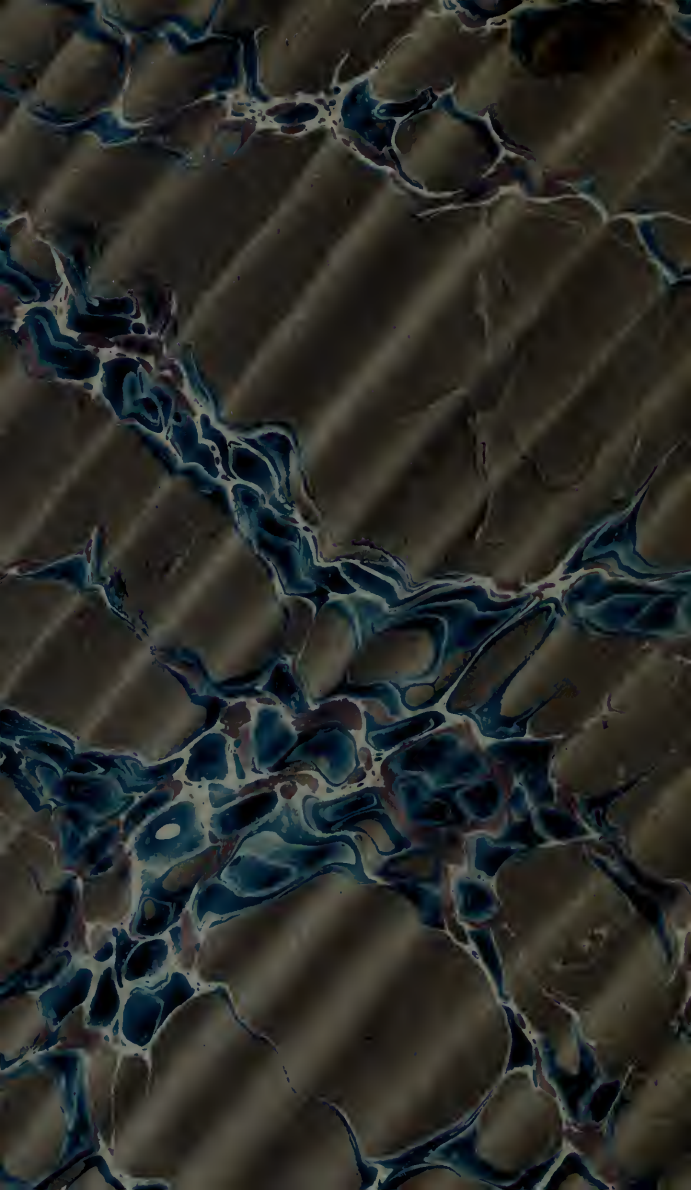
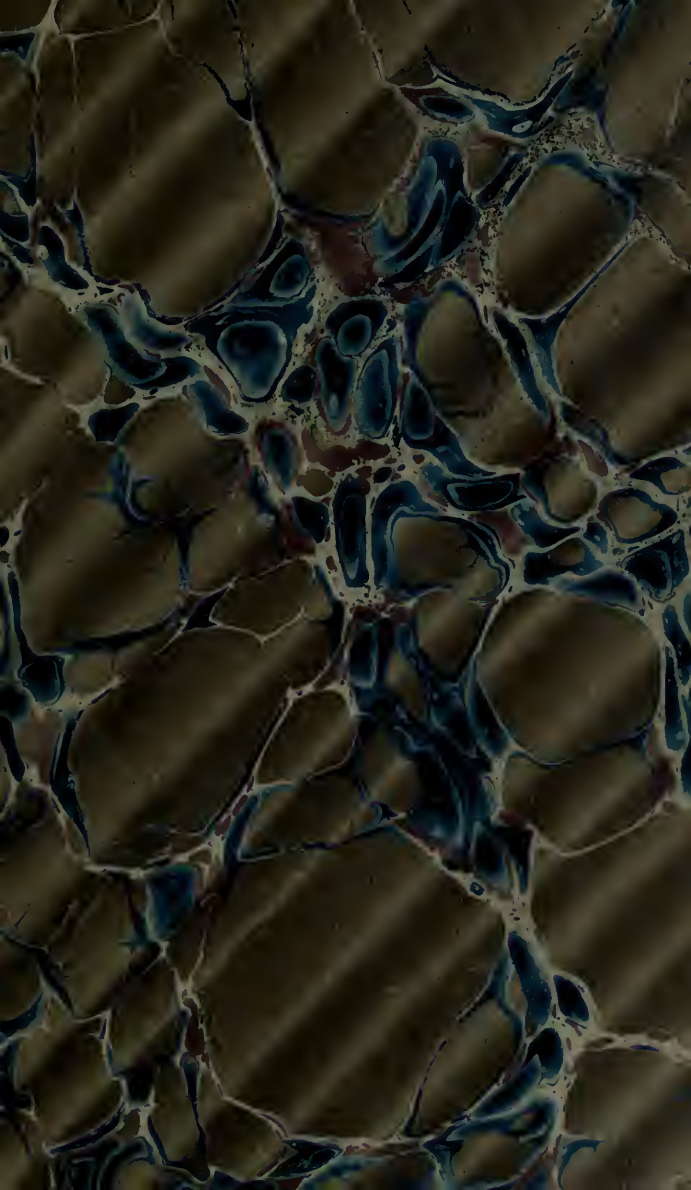


3 1761 04020 4299

UNIV. OF  
TORONTO

















CONDILLAC

---

TRAITÉ DES SENSATIONS

ANGERS, IMPRIMERIE BURDIN ET C<sup>ie</sup>, RUE GARNIER, 4.

ONDILLAC  
—  
TRAITÉ  
DES SENSATIONS

Première partie, publiée d'après l'édition de 1798

AUGMENTÉE DE L'EXTRAIT RAISONNÉ  
DES VARIANTES DE L'ÉDITION DE 1754  
DE NOTES HISTORIQUES ET EXPLICATIVES, D'UNE INTRODUCTION  
ET D'ÉCLAIRCISSEMENTS

PAR

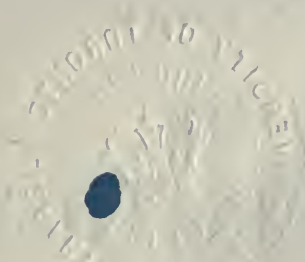
F. PIOVET

agrégé de philosophie,  
Secrétaire-bibliothécaire des Conférences de philosophie  
à la Faculté des Lettres de Paris



PARIS  
LIBRAIRIE CH. DELAGRAVE  
15, RUE SOUFFLOT, 13

—  
1883



22941  
-----  
.215192

## INTRODUCTION

---

Je ne doute pas que la postérité, disait Rousseau dans l'*Emile*, ne marque à Condillac une place honorable et distinguée parmi les meilleurs raisonneurs et les plus profonds métaphysiciens de son siècle. Le *Traité des Sensations*, disait plus tard La Harpe, est l'ouvrage qui a fait le plus d'honneur à Condillac. En 1870 enfin, Edouard Johnson donnait dans la *Philosophische Bibliothek* de Kirchmann, une traduction allemande du *Traité des Sensations*, le plus important, disait-il, des écrits de Condillac. Il justifiait cette publication en faisant remarquer qu'elle n'était pas superflue à une époque où la pensée fondamentale de Condillac était de nouveau discutée avec vivacité. Herbart, en effet, avait paru assurer un succès définitif à la doctrine qui ramène à une seule toutes les formes de l'activité psychique, si différentes en apparence. Mais Lotze et Trendelenburg ont mis de nouveau en question la valeur de cette théorie, et la lutte engagée par eux pour décider s'il faut conserver les principes condillaciens donnés par Herbart à la psychologie ou s'il faut revenir à Wolf et à Kant, n'est pas encore terminée. Johnson ajoutait que la publication de cet ouvrage n'offrait pas moins d'intérêt pour l'histoire de la philosophie, à cause des erreurs nombreuses qu'on pouvait trouver

dans presque toutes les expositions des théories de Condillac.

Sur la proposition de M. Janet, la première partie du *Traité des Sensations* a été placée au programme de la classe de philosophie. On pourrait justifier ce choix par des raisons analogues à celles que donnait Johnson. En France comme en Allemagne, on agite encore la question soulevée par le *Traité des Sensations*; tout le monde parle de Condillac et presque personne ne le lit, ce qui fait qu'on en parle souvent d'une manière très inexacte. Il y a plus. On a renoncé en Allemagne à identifier la philosophie de la sensation avec le matérialisme, quand on l'a vue s'unir chez Condillac à une métaphysique spiritualiste, chez Herbart à la doctrine d'une âme essentiellement immatérielle, chez Czolbe à celle d'une âme du monde <sup>1</sup>. L'*Histoire du Matérialisme* de Lange a montré combien on a souvent faussé la vérité historique, quand on a voulu prouver que l'une conduisait logiquement à l'autre. Nous n'en sommes pas encore là en France : on pourrait citer plus d'un ouvrage où le matérialisme et l'athéisme sont présentés comme inséparables de ce qu'on appelle le sensualisme ; nous pourrions rappeler tel résumé de l'histoire de la philosophie où l'on cite Helvétius, d'Holbach et même La Mettrie, mort en 1751, comme ayant développé les conséquences du système auquel Condillac n'a donné sa première forme qu'en 1754.

1. Johnson, *Einleitung*, p. 7. « Das sensualistische Prinzip, hat an sich mit dem Materialismus nichts zu schaffen. » — Kuno Fischer (*Bacon und seine Nachfolger*) parle cependant encore de la tendance matérialiste de Condillac : « Die materialistische Tendenz in Condillac. » P. 631.)

Nous avons donné le texte de l'édition de 1798<sup>1</sup> qui a été publiée d'après les manuscrits autographes de l'auteur : Condillac avait revu, corrigé et souvent même augmenté la plupart des ouvrages qu'il avait publiés de son vivant. Le *Traité des Sensations*, en particulier, avait subi d'importantes modifications : un certain nombre de chapitres y avaient été introduits ; un Extrait raisonné, comprenant plus de quarante pages, y avait été ajouté. Nous reproduisons cet Extrait qui fera connaître le but que s'était proposé Condillac et la manière dont il a essayé de l'atteindre. Nous indiquerons en notes les différences de texte entre l'édition définitive de 1798 toujours reproduite depuis, et la première édition. Nous y joindrons des notes historiques et explicatives pour aider à l'intelligence du texte et faire connaître les modifications et les critiques diverses auxquelles la doctrine a donné naissance. Nous ferons usage pour cela des ouvrages de Condillac et de ses disciples, des ouvrages de ses adversaires français et de ceux qui, en Angleterre et en Allemagne, ont examiné, interprété et jugé la philosophie de la sensation. Enfin nous remettrons en tête de chaque chapitre les indications marginales de la première et de la seconde édition.

1. Nous n'avons pas cru devoir conserver l'orthographe du temps et écrire : *tems, présens, instans, paroître, connoître*, etc.

---





# CONDILLAC

## SA VIE ET SES OUVRAGES

---

### I

Son éducation. — L'Essai sur l'Origine des Connaissances humaines. — Le Traité des Systèmes. — Le Traité des Sensations. — Le Traité des Animaux.

Étienne Bonnot, abbé de Condillac, appartenait à une famille de magistrats. Son frère aîné, grand prévôt de Lyon, confia pendant quelque temps l'éducation de ses enfants à J.-J. Rousseau. Un autre de ses frères, l'abbé de Mably, plus âgé que lui de six ans, devint célèbre comme historien et comme réformateur.

L'abbé de Condillac naquit à Grenoble en 1715, la même année que Helvétius, vingt-six ans après Montesquieu, vingt et un après Voltaire, huit après Buffon, quatre après Hume, trois après Rousseau, deux après Diderot. Il précéda d'Alembert de deux ans et Bonnet de cinq. Nous avons peu de détails sur son éducation. Il apprit ce que l'on enseignait dans les écoles d'alors ; mais, comme Descartes, il trouva fort insuffisant l'enseignement qu'on lui donnait : La manière d'enseigner, dit-il, se ressent encore des siècles d'ignorance, et on est obligé de

recommencer ses études sur un nouveau plan quand on sort des écoles <sup>1</sup>. Il a conservé un mauvais souvenir de la logique qu'on enseignait au collège <sup>2</sup>; la dialectique des péripatéticiens lui semble tout à la fois la méthode la plus ingénieuse, la plus inutile et la plus vicieuse <sup>3</sup>. On avait dans sa famille une opinion assez médiocre de son intelligence : « J'ai vu, dit Rousseau <sup>4</sup>, dans un âge assez avancé, un homme (Condillac) qui m'honorait de son amitié, passer dans sa famille pour un esprit borné; cette excellente tête se mûrissait en silence. » Condillac employa un certain nombre d'années à refaire son éducation et à chercher une méthode qu'il n'avait pas trouvée chez ses maîtres. Il est à regretter qu'il ne nous ait pas donné comme Descartes l'histoire de ses méditations et de ses recherches : Rien n'est plus intéressant, dit-il lui-même à propos du *Discours de la Méthode*, que de pouvoir suivre la marche d'un grand esprit à la recherche de la vérité.

Condillac lut un certain nombre de philosophes. Il connut Descartes. Il a condamné, il est vrai, sa physique, mais il a conservé en grande partie sa méthode et accepté, tout en substituant la faculté de sentir à celle de penser, la distinction célèbre entre la pensée et l'étendue <sup>5</sup>. Il lut

1. *Histoire ancienne*, IX, 264.

2. *Logique*, 65.

3. *Histoire moderne*, III, 294.

4. *Émile*, l. II.

5. Il eut aussi, comme Descartes, le dédain du passé (Janet, *V. Cousin*); mais il se distingue sur ce point des Cartésiens en ce qu'il croit bon cependant de l'étudier pour éviter les erreurs dans lesquelles il est tombé. Il déplore même qu'après avoir eu trop d'admiration pour l'érudition, on commence à tomber dans l'excès contraire.

Malebranche dont il combat la vision en Dieu, mais à qui il emprunte l'occasionalisme et quelques points de ses théories sur les sens et l'imagination; Spinoza; Locke surtout, à qui il reconnaît devoir plus qu'à tout autre et qu'il lut dans la traduction de Coste; car il nous apprend lui-même qu'il ne savait pas l'anglais <sup>1</sup>. Il étudia surtout dans les écrits latins de Wolf et dans le commentaire de Hanschius les théories de Leibnitz. Il lut également la Logique de Port-Royal et les ouvrages de Fontenelle; mais il ne semble pas qu'il ait connu les ouvrages de Gassendi, car il ne le cite plus tard que pour lui reprocher d'avoir reproduit le système d'Épicure sur les atomes et le vide <sup>2</sup>. Il étudia la physique dans les *Eléments de la philosophie* de Newton publiés par Voltaire en 1741. Il connut par cet ouvrage la théorie de Berkeley sur la vision, mais il ne semble pas qu'il ait jamais lu Berkeley lui-même. Diderot l'y avait invité en citant la première phrase de l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines*: « Soit que nous nous élevions jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons, » qui pouvait être interprétée dans un sens idéaliste <sup>3</sup>. Les principaux ouvrages de Berkeley avaient été d'ailleurs traduits en français <sup>4</sup>, et le journal de Trévoux en

1. *Essai*, II, 492.

2. Il commet même à son égard une bien singulière méprise. Voyez page 249.

3. *Lettre sur les aveugles*.

4. *Alciphron ou les petits philosophes*, traduit en français deux ans après sa publication et augmenté de l'*Essai sur une nouvelle théorie de la vision*. 2 v. in-12, La Haye, 1734. Les *Dialogues d'Hy-*

avait rendu compte. Mais Condillac, en citant Berkeley, écrit toujours « Barclai », comme l'avait orthographié Voltaire en ne tenant compte que de la prononciation. Il lut aussi Montaigne qui lui plaisait beaucoup à certains moments, mais qui lui paraissait quelquefois bien fatigant. Condillac, en effet, tout en soutenant que certaines connaissances étaient au-dessus de l'intelligence humaine, se montrait partout ailleurs très affirmatif; il devait peu goûter le scepticisme d'un homme dans les idées duquel n'apparaissait jamais cette liaison qui était pour le philosophe la marque d'un esprit vraiment supérieur. Quant à Bacon, il conçut pour lui l'admiration la plus vive; mais il ne le lut, nous dit-il, que quand il avait à peu près terminé *l'Essai sur l'Origine des connaissances humaines*.

C'est vers cette époque que Condillac entra en relations suivies avec J.-J. Rousseau et Diderot. Il avait connu le premier chez son frère le grand prévôt de Lyon : « Je m'étais lié, dit Rousseau dans ses *Confessions*, avec l'abbé de Condillac qui n'était rien non plus que moi dans la littérature, mais qui était fait pour devenir ce qu'il est aujourd'hui. Je suis le premier, peut être, qui ai vu sa portée et qui l'ai estimé ce qu'il valait. Il paraissait aussi se plaire avec moi et, tandis qu'enfermé dans ma chambre rue J.-Saint-Denis, près l'Opéra, je faisais mon acte d'*Hésiode*, il venait quelquefois dîner avec moi tête à tête en pique-nique. Il travaillait alors à *l'Essai sur*

*las et de Philonous*, publiés en 1713, traduits en 1750. 1 vol. in-12, Amsterdam. Enfin la *Siris*, publiée en 1744 fut traduite sous le titre : *Recherches sur les vertus de l'eau de goudron*, en 1745.

*l'Origine des connaissances humaines* qui est son premier ouvrage. Quand il fut achevé, l'embarras fut de trouver un libraire qui voulût s'en charger. Les libraires de Paris sont arrogants et durs pour tout homme qui commence, et la métaphysique, alors très peu à la mode, n'offrait pas un sujet bien attrayant. Je parlai à Diderot de Condillac et de son ouvrage, je leur fis faire connaissance. Ils étaient faits pour se convenir, ils se convinrent. Diderot engagea le libraire Durand à prendre le manuscrit de l'abbé, et ce grand métaphysicien eut, de son premier livre et presque par grâce, cent écus qu'il n'aurait peut-être pas trouvés sans moi. Comme nous demeurions dans des quartiers fort éloignés les uns des autres, nous nous rassemblions tous trois une fois par semaine au Palais-Royal et nous allions dîner ensemble à l'hôtel du Panier-Fleuri. »

Ce livre, dit M. Cousin, est peut-être le meilleur ouvrage de Condillac. C'est un véritable traité de psychologie<sup>1</sup>. Son dessein, dit-il, est de ramener à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain. Ce principe, c'est la liaison des idées soit avec les signes, soit entre elles. Pour le développer, Condillac a suivi les opérations de l'âme dans tous leurs progrès; il a cherché comment nous avons contracté l'habitude des signes de toute espèce et quel usage nous en devons faire.

1. *Premiers essais*, 2<sup>e</sup> édition, p. 162. La 1<sup>re</sup> édition de *l'Essai sur l'Origine*, imprimée en 1746, portait comme sous-titre : *Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*; et comme indication du lieu d'impression, Amsterdam, chez P. Mortier. On sait d'ailleurs que bon nombre d'ouvrages édités alors à Paris portaient l'indication d'Amsterdam ou de Londres.

Il a donc pris d'un côté la perception, et il a montré comment et dans quel ordre cette première opération produit toutes celles dont nous pouvons acquérir l'exercice; de l'autre, le langage d'action, et il a montré comment il produit tous les arts propres à exprimer nos pensées, l'art des gestes, la danse, la parole, la déclamation, l'art de noter, celui des pantomimes, la musique, la poésie, l'éloquence, l'écriture et les différents caractères des langues. Il a indiqué enfin les moyens d'éviter l'erreur et fait connaître l'ordre qu'on doit suivre pour faire des découvertes ou les transmettre. Il a emprunté à Locke, qui l'avait démontré, le principe que toutes nos connaissances viennent des sens; comme lui il a fait jouer un rôle à la réflexion dans l'acquisition des idées; mais il a insisté sur la génération des opérations de l'âme que Locke avait trop peu approfondie; il a fait, du langage et surtout de la liaison des idées, un usage beaucoup plus considérable pour expliquer l'acquisition de nos idées.

En 1749, un an après l'*Esprit des Loix*, la même année que la *Lettre sur les aveugles* et les premiers volumes de l'*Histoire naturelle*, parut le *Traité des Systèmes*, 2 parties en 1 vol. in-12. « En plus d'un endroit, a-t-on dit, l'ironie mordante et la verve satirique nous font reconnaître un contemporain de Voltaire<sup>1</sup>. » Condillac distingue trois sortes de systèmes : ceux qui reposent sur des maximes générales ou abstraites, ceux qui reposent sur des suppositions, enfin ceux qui reposent sur des faits bien constatés. Les systèmes abstraits sont

1. Robert, les *Théories logiques de Condillac*, p. 16.

inutiles et dangereux, parce que nous croyons acquérir en les composant de véritables connaissances, lorsque nos pensées ne roulent que sur des mots qui n'ont point de sens déterminé. Supposé un aveugle-né qui, après bien des questions et des méditations sur les couleurs, croit enfin découvrir dans le son de la trompette l'idée de l'écarlate : sa manière de raisonner en ce cas sera celle dont usent fort souvent la plupart des hommes. C'est ainsi que le peuple est arrivé à croire à la divination et qu'il est devenu de plus en plus superstitieux. C'est ainsi que les Cartésiens ont formé le système des idées innées : ayant acquis ces idées avant l'âge de raison et ne pouvant se rappeler le temps où ils les avaient eues pour la première fois, ils jugèrent qu'ils les avaient toujours eues. Condillac expose et critique ensuite le système de Malebranche, celui de Leibnitz sur les Monades, et celui du P. Boursier sur la Prémotion physique. L'exposition du système de Leibnitz est la plus exacte et la plus complète qu'on puisse citer au XVIII<sup>e</sup> siècle; celle de la première partie de l'Ethique qui vient ensuite est aux yeux d'un juge compétent ce qu'il y a de plus solide sur le Spinozisme dans ce siècle<sup>1</sup>.

Condillac ne condamne pas absolument les hypothèses, dont il montre les avantages dans certains cas; mais il préfère de beaucoup les vrais systèmes, ceux que nous pouvons faire seulement lorsque nous avons réuni, grâce à l'analyse, assez d'observations pour saisir l'enchaînement des phénomènes<sup>2</sup>.

1. P. Janet, *V. Cousin et son œuvre*, p. 4.

2. Le *Dictionnaire philosophique* attribue à Condillac les Re-

Diderot disait en 1749 que l'auteur de l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines* venait de donner, dans le *Traité des Systèmes*, de nouvelles preuves de l'adresse avec laquelle il sait manier ses idées et de montrer combien il est redoutable pour les systématiques<sup>1</sup>. Il trouva, en effet, excellent l'ouvrage de Condillac : car il le fit entrer presque tout entier et textuellement dans les articles *Divination* et *Systèmes*, composés par lui pour l'*Encyclopédie*. Condillac devint célèbre ; ses relations s'étendirent parmi les philosophes et les gens du monde : outre Mlle Ferrand et la comtesse de Vassé, il semble avoir connu Mlle de l'Espinasse, peut-être Mme d'Epinaÿ ; il causa avec Mlle de la ChauX qui avait appris le grec, l'hébreu, l'italien, l'anglais, qui était liée avec Diderot, d'Alembert et conseilla vainement à Condillac, selon Naigeon, de rejeter l'hypothèse absurde de la distinction des deux substances dans l'homme. Il entra en relations avec les principaux philosophes ; il connut tout au moins assez intimement, à ce qu'il semble, Mairan, Cassini, d'Alembert, Duclos, l'abbé Barthélemy, d'Holbach, l'abbé Morellet, Grimm, Saurin, Helvétius, etc.<sup>2</sup>. En 1751, Diderot publia la *Lettre sur les sourds et les muets, à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent*, dans laquelle il expose le projet de décomposer un homme, afin de déterminer ce qu'il doit à chacun de ses sens ; il cite Condillac avec éloge et lui fait encore quelques

*cherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, 2 vol. in-12. Amsterdam, 1749. Cet ouvrage n'est pas de Condillac.

1. *Lettre sur les aveugles*.

2. Avec eux et comme philosophe il est présenté par le baron de Gleichen au jeune roi de Danemark, le 15 décembre 1768. (Grimm, *Correspondance*, 6<sup>e</sup> vol.)



emprunts pour la question de la formation des langues. L'abbé de Prades, dont la thèse <sup>1</sup>, après avoir été reçue en Sorbonne à l'unanimité, souleva tant d'orages, interprète la Bible en tenant compte de l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines*. Dans son *Apologie*, il dit que ce dernier livre est entre les mains de tout le monde, et un de ses adversaires, l'abbé Gourdin, qui voit dans la théorie selon laquelle toutes nos idées et nos connaissances viennent de nos sensations, une doctrine irréligieuse et matérialiste par ses tendances, ne fait que déplorer ce fait sans le contester. D'Alembert, dans le Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, publié avant la thèse de l'abbé de Prades, fait de fréquents emprunts à Condillac sans le citer, et il le présente comme un des meilleurs philosophes français, comme celui qui semble avoir porté le dernier coup au goût des systèmes. Enfin en 1752, Condillac est nommé en même temps que Fontenelle membre de l'Académie Royale de Berlin.

Condillac n'a pas collaboré à l'*Encyclopédie*, quoiqu'il y soit fréquemment cité et même copié par Diderot. Il semble que Diderot, avec qui il était en relations avant 1746, ait dû cependant essayer de s'attacher un collaborateur pour lequel d'Alembert et lui avaient une très grande estime. Condillac a-t-il refusé de s'associer à une œuvre qui devait, selon lui, combattre non seulement la superstition qu'il condamnait, mais encore la religion chrétienne pour laquelle il a toujours témoigné le plus grand respect ? Cela est possible, mais nous n'avons

1. Sur la thèse de l'abbé de Prades, voyez les articles de M. Fr. Bouillier, *Revue politique et littéraire*, 11 octobre 1884, et de M. Gazier, *Revue critique*, 1885.

absolument aucun renseignement qui nous permette de l'affirmer ou de le nier.

#### LE TRAITÉ DES SENSATIONS

Condillac était donc déjà célèbre quand il publia le *Traité des Sensations*. Dans une Introduction destinée à exposer le dessein de l'ouvrage et adressée à la comtesse de Vassé, Condillac parle avec une admiration respectueuse, avec une émotion d'autant plus profonde qu'elle cherche à se contenir, de Mlle Ferrand<sup>1</sup>. C'est à elle qu'il doit l'idée directrice de son ouvrage. Il croyait, nous dit-il, quand il publia son *Essai sur l'Origine des connaissances humaines*, que la nature nous a donné l'usage entier de nos sens au moment même où elle les a formés, et que nous nous en sommes toujours servis sans étude. Mlle Ferrand lui fit concevoir que nous avons appris à voir, à entendre, à goûter, à sentir, à toucher. Elle lui fit imaginer une statue organisée intérieurement comme nous et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Ils supposèrent que l'extérieur tout de marbre ne lui permet l'usage d'aucun de ses sens et se réservèrent la liberté de les ouvrir à leur choix aux différentes impressions dont ils sont susceptibles. Ils virent ainsi que toutes les opérations de l'entendement et de la volonté ne sont que la sensation même qui se transforme différemment. Ce que Locke n'avait pu faire avec ses raisonnements sur un aveugle-

1. *Traité des Sensations*, à Mme la comtesse de Vassé, par M. l'abbé de Condillac, de l'Académie Royale de Berlin. 2 vol. in-12, à Londres; et se vend à Paris chez de Bure l'aîné, Quay des Augustins, à Saint-Paul, 1754.

né, Mlle Ferrand l'a fait : elle a dissipé ses préjugés ; elle l'a éclairé sur les principes, sur le plan et sur les moindres détails de l'ouvrage ; elle *ne se prévenait jamais pour ses sentiments* et il a eu le plaisir de ne se rendre qu'à la lumière en abandonnant ses anciennes opinions ; elle craignait de le voir gâter son ouvrage lorsqu'il reconnaissait la supériorité de ses vues, elle reprenait elle-même les objections qu'il abandonnait pour essayer de se convaincre que ses critiques n'étaient pas fondées. Sa délicatesse l'empêchait de songer à composer un ouvrage qui eût été beaucoup plus parfait que le *Traité des Sensations* <sup>1</sup>, elle lui aurait défendu de reconnaître la part qu'elle avait eue à son ouvrage ; mais il ne peut aujourd'hui se refuser au plaisir de lui rendre justice : c'est tout ce qui lui reste après avoir perdu un conseil sage, un critique éclairé, un ami sûr. Il se plaît à parler d'elle avec Mme de Vassé : toutes deux également estimables, elles connaissaient la raison, la vérité, le courage qui les formaient l'une pour l'autre. Ce bonheur devait finir. Il ne resta à Mlle Ferrand d'autre consolation que de n'avoir point à survivre à son amie : Entretenez-vous quelquefois de moi avec Mme de Vassé, lui disait-elle, et que ce soit avec une sorte de plaisir. Il a été jugé digne de partager cette douleur et ce plaisir, il a obtenu de Mlle Ferrand et de son amie cette preuve de leur estime et de leur amitié, il a réalisé ses plus flatteuses espérances.

1. Quand il modifia plus tard l'ouvrage dans la seconde partie qui a pour but d'expliquer comment nous arrivons à l'idée d'extériorité, il expliqua ce changement en disant qu'il n'avait pu sur ce sujet profiter suffisamment des conseils de Mlle Ferrand.

Rien de plus touchant que cette émotion chez un homme qui a vécu beaucoup plus par l'intelligence que par le cœur. On trouverait difficilement dans tout le XVIII<sup>e</sup> siècle une page où l'amitié ait revêtu une forme plus affectueuse, plus respectueuse et plus délicate.

Le livre eut un grand succès : Diderot ou plutôt ses amis avaient soutenu que le projet n'était pas neuf et qu'il avait déjà été proposé dans la *Lettre sur les Sourds et les Muets*, imprimée en 1751. Condillac répondit que l'idée lui avait été communiquée longtemps avant par Mlle Ferrand : plusieurs personnes, et Diderot lui-même, savaient que c'était l'objet d'un *Traité* auquel il travaillait. Quoi qu'il en soit, ajoute Condillac, Diderot, qui se distingue également par la nouveauté de ses vues, par la finesse de ses réflexions et par le coloris de son style, est trop riche de ses idées pour être soupçonné d'avoir besoin de celles des autres, et je dois me déclarer seul plagiaire, si c'est l'être que de m'approprier des idées qu'on m'a abandonnées et dont on ne voulait faire aucun usage. M. de Buffon voulut répandre le bruit qu'il avait rempli l'objet du *Traité des Sensations*, et que Condillac avait eu le tort de ne pas le citer. Condillac perdit patience et répondit avec vivacité dans le *Traité des animaux*. Charles Bonnet nous apprend de son côté, qu'il avait formé le dessein de considérer un homme sous l'idée d'une statue dont les sens agiraient séparément ou successivement, lorsqu'on lui annonça le *Traité des Sensations* en lui en indiquant le plan. Enfin Rousseau fit entrer au théâtre la conception de Condillac dans l'opéra comique de *Pygmalion*.

Michelet <sup>1</sup> a prétendu que le titre seul de l'ouvrage, *Traité des Sensations*, contient tout le siècle. On peut dire qu'il ne contient même pas tout Condillac et on ne connaîtrait que très imparfaitement le philosophe si l'on se bornait à la lecture du *Traité des Sensations*. Mais il faut convenir qu'il marque une époque importante dans la vie de Condillac; sa doctrine psychologique a trouvé sa forme la plus simple, celle sous laquelle, pendant plus d'un demi-siècle, elle sera acceptée par la plupart des philosophes français.

Grimm jugea assez sévèrement cet ouvrage : « M. l'abbé de Condillac, écrit-il le 1<sup>er</sup> décembre 1754, vient de donner un *Traité des Sensations*, en 2 volumes in-12, avec une très belle épigraphe tirée des *Tusculanes* de Cicéron; l'introduction n'en est pas la partie la moins intéressante. Vous n'y trouverez pas ces traits de génie, cette imagination sublime et brillante, admirable jusque dans ses écarts, ces lueurs qui vous font entrevoir de loin une lumière que vous ne découvririez jamais, cette hardiesse enfin qui caractérise la métaphysique de nos Buffon et de nos Diderot; mais vous y trouverez beaucoup de sagesse et d'exactitude, une clarté et une précision rares, beaucoup de sagacité et des observations très ingénieuses.

« Je ne suis point content du plan général du *Traité des Sensations*, et c'est le principal reproche que j'aie à faire à M. l'abbé de Condillac. Mais s'il est fondé, il doit faire grand tort à son ouvrage. Je soutiens que dans les sujets métaphysiques, lorsqu'il s'agit de deviner la nature

1. *Précis de l'histoire de France*, p. 283.

et de dévoiler ses mystères les plus cachés, il faut la consulter à chaque instant; il faut surtout que le plan général de nos opérations soit conforme et analogue à celui que la nature elle-même suit dans les siennes. Toutes ces suppositions d'un homme borné à l'odorat ou à l'ouïe, ou à deux sens, loin d'être analogues à la nature, sont au contraire tout à fait impossibles. Il n'y a point de sens sans celui du toucher, et quand avec une audace philosophique on entreprend d'animer une statue, il ne faut pas faire ce que la nature elle-même n'aurait pu faire dans l'ordre présent des choses. Il fallait donc animer la statue comme la nature nous anime, c'est-à-dire avec tous les sens, sans en connaître l'usage, et suivre pas à pas le développement des sens et des facultés de cette statue <sup>1</sup>, en un mot faire la véritable histoire métaphysique de l'homme. Cet ouvrage est fondé sur des suppositions arbitraires et impossibles. Dès que l'auteur parle des aveugles-nés, vous vous retrouvez dans le monde que vous connaissez et ses remarques deviennent vraies et intéressantes. Nous distinguons en nous mémoire, jugement, imagination; mais ces facultés que vous séparez par abstraction ne sont pas réellement distinctes de l'âme, et elles n'ont point de fonctions si bien assignées à une seule que les autres n'y concourent de leur côté. Ce qui est vrai pour les facultés de notre esprit peut s'appliquer par la même raison à nos sens et détruit entièrement le plan de M. l'abbé de Condillac. Si vous

1. La même objection est développée longuement par Cabanis et appuyée sur des considérations anatomiques et pathologiques, *Rapports du Physique et du Moral de l'homme*, II, 382. Condillac semble y répondre dans l'*Extrait raisonné* qui figure en tête de la seconde édition.

aimez ces matières vous lirez avec plaisir le morceau de *l'Histoire naturelle* où M. de Buffon anime sa statue; il est vrai que le philosophe exact ne se trouve pas bien à côté du philosophe de génie. La lettre sur les aveugles et celle sur les sourds et muets feront aussi tort au *Traité des Sensations*... Il faut convenir qu'il y a plus de génie dans ce peu de lignes<sup>1</sup> que dans tout le *Traité des Sensations*... Quand on est de bonne foi, on ne peut pas se dissimuler que rien n'est démontré à un certain point... je voudrais que nos philosophes n'attachassent point à leur méthode d'expliquer la manière dont se font nos sensations, un plus haut degré de certitude qu'elle n'en a réellement. »

On le voit, Grimm reproche à Condillac d'avoir procédé autrement que Buffon et Diderot, ce qui revient à dire que Grimm est l'ami de Diderot et l'admirateur de Buffon; mais en même temps, il montre ce qu'il y a d'arbitraire et d'artificiel dans la méthode de Condillac et on ne peut que lui donner raison sur ce point.

Le jugement de Bonnet sur le *Traité des Sensations* n'est pas non plus dépourvu de toute exactitude : « Le livre, dit-il, m'a paru plein de bonne métaphysique. L'auteur y montre beaucoup de sagacité, de netteté et de modestie. En général il m'a paru que l'auteur n'analyse pas assez : il va quelquefois par sauts. Ses idées ne sont pas si étroitement liées les unes aux autres qu'il n'y ait entre elles bien des vides, et de grands vides. Souvent il passe à côté de questions très importantes sans y toucher, il ne semble même pas se douter de leur

1. Il s'agit des passages de Diderot cités par Condillac dans la *Réponse à un reproche*. Voyez *Eclaircissements*, III.

importance<sup>1</sup>. » Dans la conclusion de son ouvrage, Bonnet donne plus de précision à ses critiques : « Nous avons à regretter, dit-il, que M. l'abbé de Condillac ait si peu analysé et qu'il ne se soit pas occupé de la mécanique des idées. Si on lit ce qu'il dit de l'attention, du désir, de la surprise, des passions, de la mémoire, etc., on sera surpris qu'un génie aussi métaphysique se soit contenté d'idées si vagues. S'il eût plus approfondi son sujet, il n'eût pas dit, par exemple, que sentir et être attentif ne sont qu'une seule et même chose. Il eût mieux déterminé la nature de l'attention... Je pourrais faire de semblables remarques touchant ce que l'auteur expose sur la réminiscence, sur l'habitude, sur la personnalité, sur les abstractions, etc. Il eût traité ces sujets intéressants d'une manière plus heureuse, il y eût répandu plus de lumière s'il se fût appliqué à pénétrer dans la mécanique de notre être. Mais toutes ces remarques ne m'empêchent pas de faire beaucoup de cas de son livre. Il renferme des détails intéressants sur le moral et des observations fines qui supposent une grande sagacité<sup>2</sup>. »

Ce que Bonnet reproche surtout à Condillac, c'est d'avoir tenu trop peu de compte du physique, de n'avoir pas étudié suffisamment l'action du cerveau et du système nerveux. Condillac semble d'ailleurs avoir reconnu qu'il avait été incomplet sur ce point, puisqu'il a consacré un chapitre assez considérable de sa *Logique* à l'explication des causes physiques de la sensibilité et de la mémoire.

1. *Essai analytique sur les facultés de l'âme*. (Œuvres d'histoire naturelle et de philosophie, VI), p. 8. L'ouvrage parut cinq ans après le *Traité des Sensations*. Sur Bonnet, voy. la thèse d'Albert Lemoine, *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*.

2. *Ibid.*, p. 407.



Cabanis reproche en outre au *Traité des Sensations* d'avoir méconnu l'influence des différents organes ou viscères sur les fonctions des sens. Condillac, dit-il, en faisant évidemment allusion au *Traité des Sensations*, n'avait pas assez de connaissances physiologiques<sup>1</sup>.

Si donc nous nous bornons à l'examen de la manière dont Condillac a exécuté le plan qu'il s'était proposé dans le *Traité des Sensations* sans nous occuper de la doctrine qui y est exposée, nous reconnaitrons qu'il y a quelque chose d'artificiel et d'arbitraire dans une méthode qui, considérant séparément ce qui ne se trouve jamais séparé, peut nous amener quelquefois à prendre les conceptions de l'imagination pour des réalités. En outre, en ne tenant pas un compte suffisant des conditions physiques de la sensation, en laissant à l'écart la sensibilité générale, on est exposé à laisser dans l'ombre tout un côté de la vie psychologique qui est, sinon le plus facile à connaître, du moins l'un de ceux dont l'action retentit le plus profondément en nous. S'écarter de la réalité, ne pas la saisir tout entière, tels étaient, en ne tenant absolument compte que du but poursuivi par l'auteur<sup>2</sup>, les

1. *Rapports du physique et du moral*, II, 388; I, 37. Sur le rôle de la sensibilité générale, à laquelle Cabanis accordait avec raison une importance considérable, voyez Ribot, les *Maladies de la personnalité*, p. 21 à 57.

2. Nous ne parlons pas de la théorie de la sensation transformée; La Romiguière, précédé par Daub (Janet, *Leçons inédites sur Cousin*). Royer Collard et Maine de Biran, Cousin et son école, l'école théologique avec de Bonald, Lamennais et de Maistre, l'école positiviste, l'école néo-kantiste, ont abandonné en partie ou combattu avec une très grande vivacité l'hypothèse métaphysique de Condillac. L'empirisme le plus récent, celui qui se réclame de M. Spencer, n'admet plus lui-même une semblable explication : il ajoute à nos acquisitions personnelles

dangers de la méthode employée par lui. Il faut reconnaître qu'il ne les a pas toujours évités.

Mais c'était aussi une idée ingénieuse et féconde que de considérer à part chacun de nos sens pour se rendre compte des idées qu'ils nous donnent à l'origine, puis de les considérer agissant de concert pour déterminer ce qu'ils nous apprennent à la suite de l'éducation que les plus riches par nature donnent à ceux qui le sont moins. L'idée de prendre une statue et d'ouvrir successivement chacun de ses sens aux différentes impressions dont ils sont susceptibles avait de quoi plaire aux femmes spirituelles de cette époque, et elle assura le succès du livre<sup>1</sup>. Les observations précises et souvent vraies que Condillac y introduisit à côté d'affirmations arbitraires et de conceptions métaphysiques contestables, étaient en assez grand nombre pour emporter le suffrage des hommes compétents<sup>2</sup>.

Mais l'idée première de cet ouvrage appartient-elle bien à Condillac ou plutôt à Mlle Ferrand? On pourrait trouver à coup sûr que cette question n'a qu'une importance secondaire, puisque l'idée appartient en réalité non à celui qui l'exprime en passant sans en tirer aucune conséquence, mais à celui qui sait la rendre féconde en

celles que nos ancêtres, hommes et animaux, ont faites et qu'ils nous ont transmises par l'hérédité. Nous ne pouvons guère citer que M. Réthoré (*Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, Paris, 1864) qui ait essayé de conserver dans son ensemble la doctrine condillacienne.

1. C'est Condillac qui a le premier procuré aux ouvrages de métaphysique autant de lecteurs qu'aux ouvrages qu'on appelait de goût. (Garat, *Séances des Ecoles normales*, I, 165.)

2. C'est ce que nous nous proposons de montrer dans les notes que nous placerons au bas du texte.

en faisant sortir tout ce qu'elle contient<sup>1</sup>. Cependant il y a lieu de se demander, au point de vue de l'histoire des idées, si Condillac a le premier conçu le projet d'examiner ainsi l'homme en le décomposant de cette façon ingénieuse, ou s'il a eu tort de ne pas citer dans son ouvrage ceux qui l'auraient précédé dans cette voie. Il y a deux choses à distinguer dans cette conception : décomposer l'homme, imaginer une statue à laquelle on ouvre successivement les sens.

Commençons par la dernière partie. Les animaux-machines des Cartésiens, l'Homme-machine et l'Homme-plante de La Mettrie (1748), auraient pu conduire à l'homme-statue<sup>2</sup>. Mais nous n'avons aucun renseignement précis qui nous permette de déterminer comment l'idée vint tout à coup à Mlle Ferrand et à Bonnet de supposer une statue, organisée intérieurement comme nous, afin de mieux observer le développement de nos sens. Buffon, il est vrai, avait imaginé un homme tel qu'on peut croire qu'était le premier homme au moment de la création, c'est-à-dire un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne. Mais Buffon n'avait fait que développer ce

1. Voyez Pascal, *de l'Esprit géométrique* : « Je sais combien il y a de différence entre écrire un mot à l'aventure, sans y faire une réflexion plus longue et plus étendue, et apercevoir dans ce mot une suite admirable de conséquences qui prouve la distinction des natures spirituelle et matérielle, et en faire le principe ferme et soutenu d'une philosophie entière. » Il s'agit du *Cogito, ergo sum* qui sert de base à la métaphysique cartésienne, comparé au *Si fallor, sum* de saint Augustin.

2. Lange, II, p. 444, remarque que l'hypothèse vient d'Arnobé. On peut même la retrouver dans Cicéron. (*Fin.*, IV, 38.)

que Condillac avait indiqué dans *l'Essai sur l'Origine des connaissances humaines* : « Quel tableau, dit-il en parlant d'un aveugle-né à qui on donnerait le sens de la vue, que l'univers à des yeux qui s'ouvrent à la lumière pour-la première fois<sup>1</sup> ! » Dans le second volume du même ouvrage, Condillac suppose que quelque temps après le déluge, deux enfants de l'un et de l'autre sexe se sont égarés dans des déserts avant de connaître l'usage d'aucun signe et il cherche comment ils se sont formé une langue<sup>2</sup> ; il faudrait, dit-il plus loin, se mettre dans des circonstances sensibles afin de faire des signes pour exprimer les premières idées qu'on acquerrait par sensation et par réflexion<sup>3</sup> ; un homme, ajoute-t-il que Dieu créerait d'un tempérament mûr et avec des organes si bien développés qu'il aurait, dès les premiers instants, un parfait usage de la raison ne trouverait pas, dans la recherche de la vérité, les mêmes obstacles que nous... Imaginons-nous donc être à la place de cet homme, passons par toutes les circonstances où il doit se trouver ; voyons avec lui ce qu'il sent ; formons les mêmes réflexions ; acquérons les même idées, analysons-les avec le même soin, etc.<sup>4</sup>. Ainsi se mettre à la place d'un homme sortant des mains de Dieu avec un tempérament mûr et avec des organes si bien développés qu'il aurait immédiatement un parfait usage de la raison ; présenter le tableau de l'univers à des yeux qui s'ouvrent pour la première fois, voilà ce que propose Condillac dans son

1. I, 248.

2. II, 2.

3. II, 212.

4. II, 232.

premier ouvrage, publié trois ans avant celui de Buffon. Il est curieux que Condillac n'ait pas songé à retourner contre Buffon l'accusation de plagiat<sup>1</sup>. Il est probable d'ailleurs que la sévère critique de Condillac a dû être beaucoup plus désagréable à Buffon qu'une accusation de plagiat. Une telle accusation courait en effet le risque de ne pas être acceptée du public, aux yeux de qui Condillac, quoique déjà célèbre, ne pouvait cependant entrer en comparaison avec l'Intendant du jardin du Roi, membre de l'Académie des Sciences et de l'Académie française. Si donc on n'admet pas, comme Vicq d'Azyr, qu'il n'y a rien de semblable dans les doctrines des deux philosophes<sup>2</sup>, on sera obligé de reconnaître que Condillac a précédé Buffon dans cette voie, et que si Buffon a pu trouver seul cette idée, il en est à plus forte raison de même de Condillac, chez lequel elle est déjà presque toute formée en 1746.

Reste l'idée de décomposer l'homme pour le mieux observer. On pourrait en trouver le germe chez Aristote qui distingue par abstraction l'âme végétative, l'âme sensitive, l'âme raisonnable, et qui cherche à déterminer quelles sont les perceptions propres à chaque sens. Mais il est évident qu'elle est presque tout entière dans la lettre de Diderot sur les sourds et les muets. Condillac

1. On peut supposer toutefois qu'ayant lui-même cessé de croire que la vue nous fait connaître immédiatement et par elle-même les objets, il ait renoncé à soutenir que Buffon avait pris chez lui une idée qu'il avait lui-même abandonnée. Voyez le texte de Buffon avec les remarques de Condillac à la fin de ce volume, *Eclaircissements*.

2. Discours de réception à l'Académie française. Ce discours contient une très belle comparaison de Buffon et de Condillac. Voyez *Eclaircissements*.

n'est pas éloigné, il est vrai, de reconnaître qu'il s'est approprié des idées qu'on lui a abandonnées et dont on ne voulait faire aucun usage ; mais il dit que Mlle Ferrand lui avait proposé depuis longtemps de décomposer un homme pour le mieux connaître et que Diderot n'ignorait pas qu'il travaillait à un ouvrage sur ce sujet. En tout cas, il n'y a que fort peu de rapport, comme le remarque Condillac, entre ses observations et les conjectures plus spirituelles que vraies de l'auteur de la *Lettre sur les sourds et les muets*<sup>1</sup>.

Il semble donc bien que Condillac ne doit qu'à lui-même ou à Mlle Ferrand une idée qui a pu venir presque en même temps à plusieurs de ses contemporains. En tout cas, l'usage qu'il a su en faire ne laisse aucun doute sur l'originalité de son œuvre.

#### LE TRAITÉ DES ANIMAUX

Buffon s'était plaint amèrement de n'avoir pas été cité par Condillac dans le *Traité des Sensations*, et quelqu'un de ses amis avait fait rire en lançant contre Condillac un de ces bons mots qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, tenaient quelquefois lieu de raisons. « M. l'abbé de Condillac, répétait-on, a noyé la statue de M. de Buffon dans un tonneau d'eau froide<sup>2</sup>. » Condillac prit sa revanche dans le *Traité des Animaux* qui parut à la fin de 1754. Pour montrer qu'il n'y avait rien de justifié dans les allégations de Buffon et de ses amis, il exposa et critiqua, dans une première partie, les opinions de Buffon sur la nature des animaux

1. Voyez *Eclaircissements*.

2. *Corresp. de Grimm*, 1<sup>er</sup> vol., 1<sup>er</sup> novembre 1755.

et sur les sens; puis il donna dans une seconde partie ses idées sur le sujet dont Buffon paraissait avoir fait son domaine.

La critique de Condillac est des plus vives : « C'est souvent la vanité, dit-il, qui enfante les systèmes; c'est le motif secret qui porte les philosophes à expliquer la nature sans l'avoir observée; c'est elle qui les fait généraliser sans justesse ni précision, et jeter un regard méprisant sur ces sages observateurs qui ne parlent que d'après ce qu'ils voient, et ne voient que ce qui est. C'est à ces seuls petits esprits, comme on les appelle, qu'il appartient pourtant de généraliser. M. de Buffon adopte sur la nature des animaux des principes si différents qu'il est impossible de découvrir un point fixe auquel on puisse rapporter toutes ses réflexions; avec quelque attention qu'on le lise, sa pensée échappe quand il parle de sensations corporelles, quand il mentionne dans l'homme deux principes différents dont les combats font naître nos contradictions, dont l'un cependant est infiniment subordonné à l'autre, tandis qu'ailleurs il nous le montre prenant un empire absolu... Le mécanisme de M. de Buffon n'explique rien, et d'après ses principes mêmes, on peut prouver que les bêtes comparent, jugent, qu'elles ont des idées et de la mémoire. On ne trouve ni plus de logique ni plus de vérité dans ce qu'il a dit des sens et de l'homme dont il ouvre pour la première fois les yeux à la lumière. »

Condillac parle ensuite de ces philosophes qui agitent chaque question comme s'ils allaient développer les ressorts les plus secrets des phénomènes; qui donnent pour neufs des principes rebattus, qui font des efforts, non pour rien établir, mais pour faire valoir leurs veilles;

qui ne se piquent pas de bien écrire en raisonnant, de manière que les constructions longues et embarrassées échappent au lecteur comme les raisonnements; qui réservent tout leur art pour jeter de temps en temps de ces périodes artistement faites où l'on se livre à son imagination sans se mettre en peine du ton qu'on vient de quitter et de celui qu'on va reprendre; qui font ainsi des livres qu'on ne lit pas, mais qu'on feuillette et dont on parle. De tels philosophes traitent avec mépris les observateurs <sup>1</sup>, surtout ceux qui s'occupent des insectes, car *une mouche ne doit pas tenir dans la tête d'un naturaliste plus de place qu'elle n'en tient dans la nature*; ils font un dieu à leur image et le considèrent comme un grand naturaliste qui dédaigne les détails, de crainte qu'un insecte ne tienne trop de place dans sa tête. Ils n'admettent que les principes qu'ils peuvent généraliser le plus, sans qu'il leur soit défendu de les oublier quelquefois : avec des principes vagues, des contradictions, peu de raisonnements ou des raisonnements peu concluants on est entendu de tout le monde. Enfin, comme si Condillac craignait qu'on ne méconnût Buffon dans le portrait qu'il vient de tracer, il termine par trente et une questions sur lesquelles il demande dès éclaircissements à M. de Buffon et il en néglige plusieurs qu'il pourrait faire encore.

La seconde partie est consacrée à l'exposition des idées de Condillac : il étudie la génération des facultés de l'animal et montre en quoi consiste la supériorité de l'homme sur les animaux. L'homme discerne le vrai, sent le beau,

1. Buffon n'aimait ni les observateurs tels que Réaumur, ni les classificateurs comme Linné.



crée les arts et les sciences, acquiert la connaissance des principes de la morale et s'élève jusqu'à la divinité, pour l'adorer et lui rendre grâce des biens qu'il en a reçus.

Buffon, qui était habitué à recevoir l'hommage des écrivains, dut être profondément blessé de ces attaques : ses amis le furent peut-être encore davantage. Le 1<sup>er</sup> novembre 1755, Grimm écrit « qu'il a jugé trop favorablement le *Traité des Sensations* et que ce livre a eu peu de succès. L'auteur est naturellement froid, diffus, disant peu de choses en beaucoup de paroles et substituant partout une *triste exactitude de raisonnement au feu d'une imagination philosophique*; il a l'air de répéter, comme à contre-cœur, ce que les autres ont révélé à l'humanité avec génie... Il vient de faire un ouvrage tout entier contre M. de Buffon, qu'il a intitulé *Traité des Animaux*. L'illustre auteur de l'*Histoire naturelle* y est traité durement, impoliment, sans égards et sans ménagements. Quand il serait vrai que M. de Buffon se soit peu gêné sur le *Traité des Sensations* et qu'il en eût dit beaucoup de mal dans le monde, la conduite de M. l'abbé de Condillac n'en serait pas moins inexcusable... cela prouve seulement peu d'éducation et beaucoup d'orgueil... on se dégrade soi-même. » On pourrait se demander pourquoi Condillac, attaqué et accusé de plagiat par un homme célèbre, bafoué par ses amis, a montré peu d'éducation en se défendant. Il a amèrement critiqué, il est vrai, l'écrivain célèbre qui l'avait le premier attaqué; mais, comme on l'a fort bien remarqué<sup>1</sup>, il l'a justement critiqué.

1. Albert Lemoine, *Ch. Bonnet de Genève, philosophe et naturaliste*, p. 8.

Si les amis de Buffon jugèrent sévèrement le *Traité des Animaux*, il fut en revanche longuement analysé et loué par les journalistes de Trévoux, auxquels Condillac témoigna sa reconnaissance<sup>1</sup>. Quant au jugement définitif qu'il convient de porter sur les deux adversaires, il nous semble que Vicq d'Azyr l'eût donné aussi exact que possible, s'il eût montré un peu moins d'enthousiasme pour l'un et pour l'autre<sup>2</sup>.

Il semble que Condillac ait envoyé alors à Voltaire ses ouvrages. Celui-ci lui écrit en 1756 une lettre où il cache des critiques fort justes sous des compliments très flatteurs. « Enfin j'ai trouvé le temps de vous lire avec l'attention que vous méritez. Je trouve que vous avez raison dans tout ce que j'entends, et je suis sûr que vous auriez raison encore dans les choses que j'entends le moins et sur lesquelles j'aurais quelques petites difficultés. Il me semble que personne ne pense ni avec tant de profondeur ni avec tant de justesse que vous.

« J'ose vous communiquer une idée que je crois utile au genre humain. Je connais vos trois ouvrages, l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines*, le *Traité des Sensations* et celui des *Animaux*. Peut-être quand vous fîtes le premier, ne songiez-vous pas à faire le second, et quand vous travaillâtes au second, vous ne songiez pas au troisième. J'imagine que depuis ce temps-là il vous est venu quelquefois la pensée de rassembler en un corps les idées qui règnent dans ces trois volumes et d'en faire un ouvrage méthodique et suivi qui contiendrait tout ce

1. Dans une lettre adressée par lui à l'auteur des *Lettres à un Américain*.

2. Voyez *Eclaircissements*.

qu'il est permis aux hommes de savoir en métaphysique. Tantôt vous iriez plus loin que Locke, tantôt vous le combattriez et souvent vous seriez de son avis. Il me semble qu'un tel livre manque à notre nation; vous la rendriez vraiment philosophe; elle cherche à l'être et vous ne pouvez mieux prendre votre temps. »

Au lieu de composer un livre qui pût rendre la nation philosophe, Condillac fut bientôt choisi pour faire l'éducation d'un prince, et c'est pour l'infant de Parme qu'il composa ce Cours d'études dans lequel il eut l'occasion de développer sous une forme systématique la doctrine philosophique qu'il s'était faite, depuis le moment où il publia l'*Essai* jusqu'à celui où il avait donné le *Traité des Animaux*.

## II

Condillac précepteur du prince de Parme. — Le Cours d'études.

Au moment où paraissait le livre de l'*Esprit* dans lequel Helvétius avait introduit bon nombre d'idées empruntées à Condillac, qu'il ne cite pas, en les mêlant à beaucoup d'autres superficielles et contestables; au moment où les parlements, le clergé, la Sorbonne, les jansénistes, les jésuites et les écrivains opposés aux philosophes allaient tenter une vigoureuse attaque contre les idées nouvelles; où l'*Encyclopédie*, condamnée par le Parlement, dut être imprimée clandestinement, où Helvétius était obligé de se rétracter, où Palissot allait mettre les philosophes sur la scène, où ceux-ci attaqués allaient à leur tour attaquer

avec une extrême violence leurs adversaires et laisser quelquefois même prendre le premier rang à ceux d'entre eux qui, non contents de combattre le catholicisme et la doctrine des idées innées, soutenaient le matérialisme et l'athéisme, Condillac fut nommé gouverneur de l'infant de Parme et quitta la France. Deleyre<sup>1</sup> était nommé en même temps bibliothécaire de l'infant. « Il me paraît, écrit Voltaire à d'Alembert, que l'infant parmesan sera bien entouré. »

Condillac se donna tout entier à la tâche qu'il avait entreprise. Il étudia, pour instruire son élève, l'*Histoire de la philosophie*, de Brucker, les ouvrages de Montesquieu, l'histoire de Hume; il eut communication des *Observations sur l'histoire de France* imprimées seulement en 1765; il s'entoura de tous les renseignements qui pouvaient lui être de quelque utilité. Il employa une méthode nouvelle qu'il nous a exposée lui-même dans le Cours d'études et qui est d'un haut intérêt au point de vue pédagogique. Son élève avait sept ans; il commença par se rapprocher de lui; il joua avec lui, lui fit remarquer ce qu'il faisait et comment il avait appris à le faire; ce fut pour lui un nouveau jeu. Il apprit qu'il n'avait pas toujours été capable des mouvements qu'il avait cru jusqu'alors lui être naturels, il vit comment les habitudes se contractent. Condillac lui dit qu'il n'avait pas toujours eu les idées qu'il avait alors, qu'il s'était fait une habitude de penser comme de se mouvoir; il étonna l'enfant et excita sa curiosité. Le jeu l'attirait moins et il se rapprochait de son précepteur. Condillac l'observa

1. Auteur de l'art. *Fanatisme*, dans l'*Encyclopédie*, et ami de Rousseau, plus tard membre de la Convention.

pendant quelques jours, causa avec lui, lui trouva de l'intelligence et apprit comment il devait s'exprimer : il écrivit alors la première de ses *Leçons préliminaires* qui portait sur les différentes espèces d'idées; c'était le résumé de sa conversation avec l'enfant qui l'entendit à la première lecture. Il fit de même pour la seconde leçon consacrée aux opérations de l'âme, pour la troisième qui traite des habitudes, pour la quatrième qui établit que l'âme est une substance différente du corps, pour la cinquième qui montre comment nous nous élevons à la connaissance de Dieu.

Convaincu par cette expérience que les enfants sont capables de raisonner, Condillac s'adressa à la réflexion plutôt qu'à la mémoire de l'enfant. Il jugea que l'enfance du monde serait pour lui l'objet le plus curieux et le plus facile à étudier; l'enfant croyait que le monde avait toujours été le même, comme il avait cru d'abord qu'il avait toujours eu les idées et les habitudes qui se trouvaient en lui. Le monde enfant excita sa curiosité : ce fut pour lui un amusement d'imiter l'industrie des premiers hommes : il bêcha son champ, sema du blé, le vit croître, mûrir et le moissonna; il sema d'autres graines et voulut voir croître des arbres de différentes espèces. Condillac fit copier dans l'*Origine des lois* de Goguet ce qui était propre à montrer comment les besoins ont conduit les hommes de connaissance en connaissance. Il y ajouta les éclaircissements nécessaires et consacra à cette lecture la leçon de l'après-midi. Le matin était consacré aux poètes : le *Lutrin*, quelques comédies de Molière, quelques tragédies de Corneille et de Racine lui apprirent comment une action s'expose,

se noue et se dénoue ; l'*Art poétique* de Boileau, ses meilleures satires et ses meilleures épîtres donnèrent à l'enfant une connaissance plus développée de la poésie : une année fut ensuite consacrée à Racine, l'écrivain le plus propre à former le goût, et le prince l'apprit presque tout par cœur. Il avait trouvé peu de facilité dans la lecture des poètes, parce qu'il lui manquait des idées : les lectures furent courtes d'abord et les explications longues ; mais insensiblement le contraire se produisit et une seconde, un troisième lecture faisaient entendre ce qui avait échappé à une première. En traduisant en prose les vers de Racine, en mettant d'autres mots à la place de ceux qu'il avait employés, l'enfant sentit ce que peut le choix des expressions. En même temps que Condillac exerçait ainsi la réflexion de son élève, il commençait à cultiver sa mémoire, mais il s'imposa pour règle de ne lui faire apprendre que ce qu'il entendrait parfaitement.

Il commença alors à l'instruire de sa religion : pendant deux ans ils lurent tous les jours un article du *Catéchisme* de l'abbé Fleury et de la Bible de Royaumont. Comme dans tous les autres exercices, on lisait d'abord, le maître expliquait et l'enfant relisait jusqu'à ce qu'il fût en état de résumer sa lecture.

Quand l'enfant se fut fait une habitude d'appliquer les règles de l'art de parler, il étudia la *Grammaire* que Condillac avait composée pour lui ; à la lecture des poètes, du *Catéchisme* et de la Bible se joignit celle de quelques lettres de Mme Sévigné qui commençaient à être à la portée de l'enfant et qui paraissaient devoir l'amuser. Il put alors étudier l'*Art d'écrire* ; puis on

passa aux *Tropes* de Dumarsais qu'il entendit sans effort. Toutes ces études l'avaient fait revenir continuellement sur un même fonds d'idées; par conséquent rien ne s'oubliait et on pouvait passer rapidement de l'une à l'autre.

Exercer le raisonnement du prince, lui donner de nouvelles connaissances, voilà ce que se proposa Condillac en lui faisant étudier l'*Art de raisonner*. Il ne chercha pas à lui montrer comment on arrange des mots et des propositions pour faire un syllogisme; mais il voulut lui montrer comment on observe suivant la différence des objets à étudier, comment on s'assure de ses observations, comment on compare et comment on analyse pour comparer. Puis il lut dans Mme du Châtelet les chapitres où elle expose et explique les phénomènes du monde; les préfaces de Cotes et de Voltaire, l'épître de Voltaire sur Newton; ils firent un extrait du flux et du reflux d'après Mme du Châtelet; ils lurent le *Traité de la Sphère*, le *Voyage au Nord* et tout ce que Maupertuis a écrit sur le système du monde, enfin la seconde partie du *Newton* de Voltaire. Toutes ces lectures se trouvèrent à la portée du prince.

Il avait deux ans d'étude et entra dans sa dixième année.

C'est alors qu'ayant acquis des connaissances dans bien des genres, n'ayant plus pour apprendre le latin que la difficulté d'apprendre des mots, il fut mis à l'étude de la langue latine qu'il apprit facilement et sans dégoût. Il ne fut pas obligé de charger sa mémoire des règles d'une langue qu'il n'entendait pas encore, mais la lecture l'en instruisit peu à peu, et Condillac lui indiqua

les principaux points où la syntaxe latine diffère de la syntaxe française; il fut étonné, sa curiosité s'éveilla et lui fit surmonter tous les dégoûts. Il apprit des mots, se familiarisa avec la syntaxe; il lut, après la *Henriade* et l'*Essai sur la poésie épique* de Voltaire, la *Poétique* d'Horace qui lui fit faire de grands progrès, puis quelques satires et quelques odes du même auteur.

Le prince et son maître avaient toujours fait les lectures ensemble; il commença à préparer seul quelques vers de Virgile. Il traduisit ainsi les six premiers chants de l'*Enéide*, les *Bucoliques* et les *Géorgiques*, puis Horace qu'il lut plusieurs fois tout entier. Avec M. de Kéralio, il parcourut les *Métamorphoses* d'Ovide; puis, quand il étudia l'histoire, quelques morceaux de Tite-Live, les principales lettres de Cicéron à Atticus, les petits historiens latins, les *Commentaires* de César, la *Vie d'Agricola* et les *Mœurs des Germains*. Jusqu'à la fin de l'éducation, quelques moments furent donnés à l'étude du latin. Il interrompit la lecture des poètes français lorsqu'il eut lu plusieurs tragédies de Corneille, tout Racine, tout Molière, tout Regnard et toutes les pièces de théâtre de Voltaire. A la fin de la troisième année il étudia l'ouvrage intitulé l'*Art de penser*, qui résumait pour ainsi dire tout ce qu'il avait appris jusque-là sur l'art de parler, d'écrire, de raisonner, et dans lequel Condillac avait reproduit presque en entier l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines*.

Les six dernières années furent consacrées à l'histoire. Il faut qu'un prince apprenne à gouverner son peuple, qu'il s'instruise, par conséquent, en observant ce que ceux qui ont gouverné ont fait de bien, et ce qu'ils ont



fait de mal. Il faut qu'il respecte leurs vertus, qu'il chérisse leurs talents, qu'il haïsse leurs vices. L'histoire doit donc être pour lui un cours de morale et de législation : elle doit donc embrasser les gouvernements, les mœurs, les opinions, les abus, les arts, les sciences, les révolutions, leurs causes, les progrès et la décadence des empires; tout ce qui concourt à former les sociétés civiles, à les perfectionner, à les défendre, à les corrompre, à les détruire.

M. de Kéralio, de son côté, lui enseignait les mathématiques en suivant la même méthode : il lui apprit de même l'astronomie, la géographie, l'architecture militaire, l'artillerie raisonnée, l'attaque et la défense des places. Les Pères le Seur et Jacquier vinrent à Parme faire un cours de physique expérimentale; ils lui firent revoir tout ce qu'il avait acquis de connaissances en mathématiques et lui firent même commencer le calcul différentiel.

L'enfant reçut donc, comme le remarque Grimm dont le témoignage n'est pas suspect, une éducation véritablement digne d'un prince, et tous ceux qui prendront la peine de parcourir le *Cours d'études* ne pourront que répéter son jugement. Il ne semble pas cependant que Condillac ait réussi à faire de son élève un grand homme ou même un homme supérieur. « J'apprends, écrit d'Alembert à Voltaire en 1769, que ce prince passe la journée à voir des moines et que sa femme, Autrichienne et superstitieuse, sera la maîtresse. » Pas plus que l'élève de Fénelon, l'élève de Condillac ne sut distinguer entre la vraie piété que son précepteur avait essayé de faire naître en lui et les pratiques de dévotion qui conviennent

à un moine, mais non à un souverain. « Où il n'y a point d'âme, ajoute d'Alembert, l'éducation n'a rien à faire. » Cependant l'infant de Parme, comme le duc de Bourgogne, était bien doué, et Condillac sut comme Fénelon, et mieux peut-être que Bossuet, se mettre à la portée de son élève. Mais à côté du précepteur se trouvaient les courtisans, dont les flatteries étaient capables de gâter les meilleurs naturels et de détruire l'effet des meilleures leçons. Un prince à qui on répète souvent qu'il est le maître absolu, ne tarde pas à oublier les conseils de ceux qui lui ont dit qu'il devait se rendre digne du pouvoir qui lui est confié.

En 1764, Condillac fut atteint de la petite vérole et Voltaire le crut mort un instant. « Vous savez sans doute, écrit-il à d'Argental, que vous avez perdu l'abbé de Condillac, mort de la petite vérole et des médecins d'Italie. Nous perdons là un bon philosophe. » D'Alembert détrompa Voltaire : « Vous avez cru comme moi sans fondement, lui écrit-il, que l'abbé de Condillac était mort; heureusement il est tiré d'affaire et reviendra bientôt chez nous jouir de la fortune et de la réputation qu'il mérite. La philosophie aurait fait en lui une grande perte. En mon particulier, j'en aurais été inconsolable. » Voltaire, à son tour, détrompe ceux qui avaient cru à cette fausse nouvelle : « Vous savez à présent, écrit-il à M. Bordes, que l'abbé de Condillac est ressuscité, et ce qui fait qu'il est ressuscité, c'est qu'il n'était pas mort. Dieu merci, voilà un philosophe que la nature nous a conservé. Il est bon d'avoir un lockiste de plus dans le monde lorsqu'il y a tant d'asinistes, de jansénistes, etc. » Rousseau, qui était en correspondance avec Deleyre et le pria de

présenter ses salutations à M. l'abbé de Condillac, lui écrit en 1765 : « Une amie de M. l'abbé de Condillac et de moi me marqua de Paris sa maladie et sa guérison dans la même lettre, ce qui me sauva l'inquiétude d'apprendre la première nouvelle avant l'autre. La même amie me marque qu'il doit retourner en France l'année prochaine et que peut-être aurai-je le plaisir de le voir. Ainsi soit-il. »

## III

**Condillac revient en France. — Il entre à l'Académie française. — Le Cours d'études. — Le Commerce et le Gouvernement. — La Logique. — Mort de Condillac. — La Langue des calculs.**

Nous trouvons Condillac à Paris en 1768. D'Alembert annonce à Voltaire que l'abbé de Condillac succédera à l'abbé d'Olivet, comme membre de l'Académie française : Je crois, dit-il, que nous n'aurons pas à nous plaindre de l'échange. Voltaire, écrivant à la Harpe, approuve hautement le choix de l'Académie : « Je crois le successeur de d'Olivet, l'abbé de Condillac, un des premiers hommes de l'Europe par la valeur des idées. Il aurait fait le livre de *l'Entendement humain* si Locke ne l'avait pas fait et, Dieu merci, il l'aurait fait plus court. Nous avons fait là une bonne acquisition. » A la fin de la même année, l'abbé de Condillac figure parmi les dix-huit philosophes que le baron de Gleichen présente au jeune roi de Danemark<sup>1</sup>; sept jours plus tard, le 22 décembre 1768, il est reçu à l'Académie

1. Grimm, *Correspondance*, VI<sup>e</sup> vol., 15 décembre 1768.

française. Dans son discours de réception, il fait d'après sa doctrine une esquisse des progrès de l'esprit humain. Il montre ces temps de barbarie où une ignorance stupide et superstitieuse couvrait toute l'Europe, et il observe les circonstances qui, dissipant l'ignorance et la superstition, ont concouru à la renaissance des lettres, deux choses, dit-il, qui s'éclairent mutuellement lorsqu'on les rapproche. « Je trouve beaucoup de philosophie, écrit quelques jours après Voltaire, dans le discours de M. l'abbé de Condillac. On dira peut-être que ce mérite n'est pas à sa place dans une compagnie consacrée uniquement à l'éloquence et à la poésie; mais je ne vois pas pourquoi on exclurait d'un discours de réception des idées vraies et profondes qui sont elles-mêmes la source cachée de l'éloquence. »

Il semble qu'à partir de ce moment l'abbé de Condillac se soit éloigné de Paris. Nous ne le voyons pas cité parmi les dix-sept philosophes rassemblés le 15 mai 1770 chez Mme Necker pour élever une statue à Voltaire<sup>1</sup>. Il avait obtenu la permission de publier les différents ouvrages qu'il avait composés pour l'instruction du prince de Parme, et il paraît s'être occupé tout entier de cette publication. Grimm nous apprend, en janvier 1774, que six grands volumes in-8 avaient déjà paru, quand tout à coup, sans que Condillac ait pu en soupçonner ni la cause ni le motif, son édition a disparu. On ne lui laissa ni manuscrits, ni exemplaires complets, et il ne sut jamais à la réquisition de qui s'était faite cette saisie. Il est probable que la mort de Louis XV, l'entrée au ministère de Turgot

1. Grimm, *Correspondance*, VI<sup>e</sup> vol.

et de Malesherbes, lui firent rendre ses livres et ses manuscrits. En 1775, Condillac fit paraître deux parties de l'ouvrage intitulé : *le Commerce et le Gouvernement considérés relativement l'un à l'autre*, ouvrage élémentaire, par M. l'abbé de Condillac, de l'Académie française et de la Société royale d'agriculture d'Orléans, 1 vol. in-8. Chaque science, dit-il, demande une langue particulière parce que chaque science a des idées qui lui sont propres. On commence par parler et par écrire et la langue reste à faire. Voilà où en est la science économique : faire la langue de cette science, tel est le but que s'est proposé l'auteur. Dans la première partie, il donne, sur le commerce, des notions élémentaires déterminées d'après des suppositions et il développe les principes de la science économique. Dans la seconde, il fait d'autres suppositions pour juger de l'influence que le commerce et le gouvernement doivent avoir l'un sur l'autre. Il se propose de les considérer tous deux d'après les faits dans une troisième partie, afin de s'appuyer sur l'expérience autant que sur le raisonnement<sup>1</sup>. Ce livre, dit Grimm en février 1775, fait assez de bruit, d'abord pour avoir été arrêté l'on ne sait pourquoi, à la chambre syndicale, ensuite pour être un éloge très métaphysique des systèmes du jour... Il peut être regardé comme le catéchisme de la science. Il est à remarquer

1. Cette troisième partie n'a jamais paru. L'auteur augmenta considérablement les deux premières parties et pensa que cette troisième partie n'était plus nécessaire pour la perfection de son ouvrage. Il suffit d'ailleurs de parcourir la seconde partie pour s'apercevoir que les suppositions faites par Condillac, étant la peinture suffisamment exacte de l'état des choses à cette époque, rendaient inutile la troisième partie.

que ce livre, publié avant l'ouvrage d'Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776, indique déjà que toutes les richesses sont dues au travail et que la nation la plus riche est celle où l'on travaille le plus.

Le 2 septembre 1777, le comte Ignace Potocki, grand notaire de Lithuanie, écrivait à l'abbé de Condillac : « Le conseil préposé à l'éducation nationale a suivi vos principes dans le système de l'instruction publique pour les écoles palatinales. Personne ne saurait mieux que vous remplir l'importante tâche de composer pour nos écoles un livre élémentaire de logique. Vous avez travaillé pour un prince souverain, refuseriez-vous d'appliquer votre ouvrage à l'usage d'une nation qui devrait l'être ? » Condillac répondit qu'il ne se refuserait pas aux vœux d'une nation dont le sort intéresse tout homme qui dans ce siècle peut avoir encore l'âme d'un citoyen. Il se mit immédiatement à l'œuvre et termina l'ouvrage avant le mois de décembre 1779. La *Logique* parut en 1780. Pour connaître les lois de la pensée, dit-il, il faut observer les facultés de l'âme, de même que pour découvrir l'art de mouvoir de grandes masses, il faut observer les facultés du corps. C'est la nature qui nous donne elle-même les premières leçons; c'est elle qui nous apprend l'analyse, qui nous fournit la méthode avec laquelle nous expliquons l'origine et la génération des idées et des facultés. Voilà ce que traite la première partie de la *Logique*, la seconde ayant pour but de montrer que l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite. « Nous ne connaissons point de livre, écrit Grimm en août 1780, où les premières leçons de l'art de penser soient exposées

avec plus d'évidence et de clarté. On sent que l'auteur a cherché tous les moyens possibles de se mettre à la portée de ses lecteurs; cet effort l'a entraîné dans quelques répétitions, son style en est devenu quelquefois un peu lâche, un peu diffus; mais l'objet qu'il s'est proposé, d'éclairer des esprits entièrement neufs et de désabuser ceux qui pouvaient être prévenus par l'habitude des méthodes scolastiques, cet objet important ne pouvait être rempli d'une manière plus adroite et plus heureuse. » La Romiguière lut huit fois de suite la *Logique* de Condillac, dans laquelle il admirait surtout la merveilleuse simplicité d'idée, fruit d'une longue habitude de penser, jointe à une méthode lumineuse et facile.

Condillac mourut le 2 août 1780 dans la terre de Flux, près Beaugency. Sa vie tout entière, consacrée au travail, fut d'une dignité parfaite, et aucun des adversaires acharnés qu'a rencontrés sa doctrine n'a pensé à attaquer ses mœurs. Il y a bien peu d'écrivains célèbres au XVIII<sup>e</sup> siècle de qui on puisse faire un pareil éloge.

Jusqu'au dernier moment de sa vie, il fut occupé à revoir ses ouvrages et à en composer de nouveaux. En 1798 on donna, d'après ses manuscrits, une nouvelle édition de ses œuvres, en même temps qu'un ouvrage posthume, la *Langue des Calculs*, que l'auteur n'avait pas eu le temps d'achever. Condillac s'y proposait de faire voir comment on peut donner à toutes les sciences l'exactitude qu'on croit être le partage exclusif des mathématiques. C'est à l'analogie qu'il demande, après les premières indications fournies par la nature, la seule règle de nos pensées. « Cette idée de l'analogie, de l'identité du connu et de l'inconnu, à la lumière de laquelle

le philosophe a l'air de découvrir ou de retrouver la science des nombres, fait réellement de son ouvrage une sorte de méthode vivante<sup>1</sup>. Après avoir refait, dans l'espace de quelques années et par la seule puissance de sa méthode, les principales découvertes dont le génie mathématique n'avait pu se rendre maître que par les efforts combinés et successifs des plus grands hommes de tous les pays et de tous les siècles, il aurait cru, nous assurent les éditeurs de ce dernier ouvrage, ne s'être placé encore qu'à l'entrée de la carrière qu'il voyait s'ouvrir devant lui. Ce qu'il avait principalement en vue, c'était de débrouiller le chaos où les abus et les vices du langage ont plongé les sciences morales et métaphysiques. Ce qu'il avait communiqué de son projet à quelques amis, ce qu'il a fait dans sa *Logique*, le degré étonnant de simplicité auquel sur la fin de ses jours il avait porté son esprit, enfin ce qu'il annonce dans l'introduction de la *Langue des Calculs* : « Les mathématiques dont je traiterai, sont dans cet ouvrage un objet subordonné à un objet bien plus grand ; » tout nous donne la conviction la plus entière qu'il ne se serait pas borné à perfectionner une langue qui, tout admirable qu'elle est, ne sera jamais parlée que par un petit nombre d'hommes.

Les éditeurs eussent pu ajouter qu'en parcourant la carrière qui s'ouvrait devant lui avec la *Langue des calculs*, il n'eût fait que mettre à exécution le projet qu'il annonçait dans son premier ouvrage : Il me parut, dit-il, qu'on pouvait raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie. Nous avons la

- 1. Robert, ouvr. cité, p. 98.



*Langue des calculs*, nous n'avons ni la Langue de la métaphysique, ni la Langue de la morale ; Condillac a laissé, comme Descartes, son œuvre interrompue.

## IV

## L'école de Condillac.

Diderot, d'Alembert, Helvétius, Rousseau ont fait plus d'un emprunt à Condillac, mais ne sauraient, ni les uns ni les autres, être considérés, même de loin, comme les disciples de Condillac auquel cependant tous doivent beaucoup plus qu'on n'est d'ordinaire tenté de le croire <sup>1</sup>.

Mais l'influence de Condillac a été profonde et durable sur les savants ; aucun philosophe, si l'on en excepte Descartes, n'a inspiré des recherches scientifiques plus fécondes. Il nous suffit d'en rapporter quelques exemples. Le créateur de la chimie moderne, Lavoisier, se réclame de Condillac ; c'est en appliquant l'analyse recommandée par Condillac qu'il a fait ses grandes découvertes, c'est en essayant de perfectionner le langage de la chimie que son ouvrage s'est transformé insensiblement dans ses mains <sup>2</sup>. C'est en s'appuyant sur Cou-

1. Cela est vrai même de Rousseau. On l'a plus d'une fois présenté comme l'adversaire de la philosophie de la sensation. Ce qu'il combat en réalité, ce sont les théories d'Helvétius ; mais toute sa vie il admira Condillac, auquel il ne doute pas que la postérité ne marque une place honorable et distinguée parmi les meilleurs raisonneurs et les plus profonds métaphysiciens de son siècle. (*Emile*, II.)

2. *Traité élémentaire de chimie* et *Œuvres complètes*, passim. Voyez Destutt de Tracy, *Mém. de l'Institut*, I, thermidor an VI,

dillac que Guyton-Morveau donne un premier essai de nomenclature chimique qui, modifié avec les conseils de Lavoisier, de Berthollet et de Fourcroy, donne naissance au système de dénomination adopté aujourd'hui encore par les chimistes. Vicq d'Azyr, auquel l'anatomie comparée doit tant, trouve dans son *Discours sur l'anatomie* qu'on ne loue point assez Condillac. Nommé successeur de Buffon à l'Académie française en 1788, il fait l'éloge des deux anciens adversaires et semble même, croirait-on, préférer Condillac à Buffon <sup>1</sup>. « Dans l'un, dit-il, on admire une poésie sublime; dans l'autre une philosophie profonde. Pourquoi se traitaient-ils en rivaux, puisqu'ils allaient par des chemins différents à la gloire et que tous deux étaient également sûrs d'y arriver ? » Enfin Pinel, dans sa *Nosographie philosophique ou la méthode de l'analyse appliquée à la médecine*, essaye, en disciple fidèle de Condillac, de soumettre la médecine à l'analyse et de réformer la nosologie en lui donnant une langue bien faite <sup>2</sup>.

On peut rattacher à Condillac, comme des disciples plus ou moins fidèles, Volney et Saint-Lambert qui, par certains côtés, relèvent aussi d'Helvétius; Lakanal et

p. 286, et Papillon, *Histoire de la philosophie moderne*, publiée par M. Lévêque, II, 458.

1. Voyez *Eclaircissements*, II.

2. Il est à remarquer que l'influence de Condillac sur les savants s'est prolongée jusqu'à nos jours. Voyez Littré : « La philosophie de Condillac est encore au fond le guide philosophique de plus d'un savant qui prétend s'enfermer dans le cercle de ses études spéciales » (*Conservation et révolution*); Ribot, *Psychologie anglaise*, 415. En France, nos plus volumineuses physiologies (Longet, *Traité de Physiologie*) se bornent généralement à réimprimer sur les questions psychologiques quelques phrases de Condillac.

Deleyre, qui eurent une si grande influence sur l'organisation de l'instruction publique. Garat exposa fidèlement devant les élèves de l'École normale les doctrines de Condillac, que La Harpe, converti et devenu l'adversaire des philosophes ses anciens amis, considérait encore comme l'expression de la vérité. Cabanis imprima, dans ses *Rapports du physique et du moral*, une direction physiologique à la philosophie condillacienne ; Destutt de Tracy, tout en faisant une large part à la physiologie, lui donna dans ses *Éléments d'idéologie* une forme psychologique et idéologique. Lancelin, Jacquemont, de Gérando, l'auteur de *l'Histoire comparée des systèmes de philosophie*, de *l'Influence des signes sur la faculté de penser*, Ampère et Maine de Biran, dans leur première philosophie, se rattachent également à Condillac. La Romiguière modifia la doctrine, mais se présenta toujours comme un disciple de Condillac ; V. Cousin lui-même débuta par une thèse où il faisait l'éloge de Condillac et de sa méthode analytique. Mais une réaction se produisit au commencement de notre siècle et enleva au condillacisme la plupart de ses partisans. D'un côté Chateaubriand et l'école théologique, représentée par de Bonald, J. de Maistre, et Lamennais (*Essai sur l'indifférence*), attaquèrent la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle et Condillac lui-même comme ayant été les causes de la Révolution française ; de l'autre, Royer-Collard la combattit en introduisant la philosophie écossaise. Maine de Biran et Ampère en donnant une philosophie nouvelle, Mme de Staël en faisant connaître la philosophie allemande, Victor Cousin et son école en substituant au condillacisme une philosophie éclectique, ont fait disparaître à peu près de

l'enseignement public une doctrine qui y avait pendant longtemps dominé<sup>1</sup>. MM. Valette, Cardaillac et Saphary en ont été à peu près les derniers représentants. Quand l'éclectisme a paru perdre du terrain à son tour, c'est au positivisme, à l'idéalisme, au néo-kantisme, à la théorie de l'évolution que se sont adressés les esprits que l'éclectisme ne satisfaisait plus. On a essayé vainement de faire revivre le condillacisme tout entier<sup>2</sup>, et M. Taine, qui a fait de La Romiguière et de Condillac un si bel éloge, ne saurait être considéré comme un représentant fidèle de la philosophie de la sensation<sup>3</sup>.

## V

## La philosophie de Condillac. — Ses divisions.

La science est un corps systématique d'observations et de raisonnements. Il faut donc, pour former une science, rassembler toutes les connaissances que nous acquérons sur une matière, puis les distribuer dans un ordre où elles soient toutes principes ou conséquences les unes des

<sup>1</sup> 1. Voyez dans Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, III, 360, une étude de M. Janet.

<sup>2</sup> 2. *Condillac ou l'empirisme et le rationalisme*, par F. Réthoré. Paris, 1864.

<sup>3</sup> 3. Les *philosophes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, 1 vol. ; *l'Intelligence*, 2 vol. ; *Stuart Mill*. Sur M. Taine et Condillac, voyez Ribot, *Revue ph.*, IV, page 45.

Il conviendrait d'indiquer, pour être complet, l'influence du condillacisme sur la philosophie italienne, sur certains philosophes écossais, Th. Brown par exemple, etc. Nous nous proposons de revenir ailleurs sur cette question.

autres. On a été longtemps avant d'avoir beaucoup de bonnes observations, avant de savoir raisonner sur les observations faites, avant de savoir distribuer les observations et les raisonnements dans un ordre systématique. Les Grecs avaient, à un moment donné, si peu de connaissances qu'ils n'en formaient qu'une seule masse dans laquelle ils ne distinguaient ni genres ni espèces. C'est ainsi qu'ils confondaient sous un seul nom la poésie, l'éloquence, la musique, l'histoire, la morale, la politique, la religion, la philosophie <sup>1</sup>. Le besoin les avait amenés à observer la nature; ils crurent avoir vu les moyens par lesquels elle procède et tentèrent des expériences qui leur firent voir leurs méprises. Ils observèrent de nouveau et firent de nouvelles expériences. Stimulés par le besoin, les hommes firent ainsi des progrès dans certains arts et dans certaines sciences : dans l'astronomie nécessaire à l'agriculture, dans la géométrie nécessaire à l'astronomie elle-même; dans d'autres au contraire, comme dans l'art militaire et dans l'art de gouverner les peuples, on resta longtemps stationnaire, parce qu'on n'avait pas l'occasion de remarquer les fautes commises. Les philosophes, en observant la nature, ne pensèrent point à en classer les objets pour les étudier avec ordre; mais portant leur attention à des études différentes, ils distinguèrent peu à peu plusieurs sciences, et on adopta ces distinctions faites sans plan et pour ainsi dire au hasard<sup>2</sup>.

1. *Histoire ancienne*, II, p. 88. Nous ferons l'exposition de la philosophie de Condillac en nous servant, autant que possible, des termes dont il s'est servi lui-même.

2. *Histoire ancienne*, II, p. 95.

Les premiers philosophes n'ont pas été heureux dans leurs recherches sur la nature. Ils ont regardé autour d'eux et ils ont cru aussitôt tout comprendre. Il semble qu'ils se soient dit tout d'abord : Nous pouvons rendre raison de tout, puisque nous voyons tout. Avant d'avoir rien observé, ils entreprirent de tout expliquer; ils se posèrent des questions avant de savoir s'il était possible ou non de les résoudre; ils se flattèrent de tout découvrir sans avoir de moyen pour faire leurs recherches, sans savoir même ce qu'ils cherchaient. Ils voyaient comme en songe l'univers se former à leurs yeux : ils rêvaient les principes des choses, leurs essences, leur génération, et ils ne s'éveillaient point<sup>1</sup>. La philosophie est un océan, et les philosophes n'ont été souvent que des pilotes dont les naufrages nous font connaître les écueils que nous devons éviter<sup>2</sup>.

Il faut donc étudier les philosophes anciens, comme un pilote étudie les naufrages de ceux qui ont navigué avant lui. C'est en observant les routes qui les ont engagés d'erreurs en erreurs que nous apprendrons à éviter les absurdités qu'ils ont dites, et que nous trouverons le chemin des découvertes. C'est ainsi que Socrate, le plus savant, le plus vertueux et le plus modeste des Grecs, fit une révolution en philosophie, en s'appliquant surtout à montrer les bornes que nous ne devons pas tenter de franchir, en blâmant la manie des philosophes qui croyaient découvrir l'origine et la génération des choses, en faisant de la morale sa principale étude. Aristippe est le premier qui ait bien parlé sur les sens qui peuvent nous

1. *Histoire ancienne*, II, p. 4.

2. *Art de raisonner*, 233.

faire connaître les choses par rapport à nous, mais qui ne sauraient faire découvrir ce qu'elles sont en elles-mêmes. Platon, combinant les systèmes condamnés par son maître pour en faire un système nouveau, est un de ceux qui ont retardé les progrès de la raison. On démêle dans Aristote une grande érudition, un génie vaste, et les ouvrages où on l'entend, font regretter qu'on ne l'entende pas également dans tous. Il établit, dans sa rhétorique et sa poétique, des principes qui, vrais en général, ont été adoptés par les meilleurs esprits. Sa logique est moins bonne; on y admire une très grande sagacité, mais il s'arrête beaucoup plus au mécanisme du raisonnement qu'au raisonnement lui-même. Sa physique, si l'on en excepte l'histoire des animaux, est le plus imparfait de ses ouvrages. Il eût été un bon observateur; il voulut deviner la nature et fit un système. Pyrrhon exagéra la faiblesse de l'esprit humain; mais il faut convenir qu'il était moins déraisonnable de douter de tout avec lui que de croire quelque chose avec les autres philosophes de son siècle. Zénon ne se borna pas à la morale; il voulut comme les autres expliquer la génération des choses. Epicure avait réfléchi sur les abus de la dialectique et il a, mieux qu'aucun des anciens, senti comment nos connaissances nous viennent des sens. C'est en morale qu'il a le mieux raisonné; mais en physique il n'a guère eu que des opinions absurdes et contradictoires.

L'erreur des philosophes grecs a été de juger qu'avec des définitions ils montreraient l'essence des choses en physique, parce qu'avec des définitions ils la montraient en géométrie. Ils auraient dû analyser les objets de la nature et ils se sont contentés de les classer, et quoiqu'il

ne leur ait jamais été possible de marquer où une espèce commence et où une autre finit, ils ont cru qu'en les définissant, ils en feraient connaître l'essence<sup>1</sup>.

Les Romains ne firent que s'attacher aux sectes philosophiques fondées par les Grecs. La scolastique n'a été qu'un mélange confus de philosophie et de théologie.

Gassendi vit mieux que tout son siècle et que tous les précédents les défauts du péripatétisme. Il tenta de ressusciter le système des atomes, il en retrancha les erreurs contraires à la religion, l'exposa dans un nouveau jour et avec une sagacité singulière. Il y a lieu de regretter le temps qu'un si bon esprit employait à raisonner sur des principes aussi peu solides. Rien n'est plus sage que les réflexions de Descartes sur les mauvaises études qu'il avait faites et sur les erreurs des philosophes. Il n'en prit pas moins pour principes, dans son système du monde<sup>2</sup>, les notions vagues, les pures conjectures et les suppositions tout au plus probables qu'il avait blâmées chez les autres. Il a eu la gloire d'étouffer enfin le péri-

1. *Histoire ancienne*, II. Tout ce volume est consacré à l'histoire de la philosophie ancienne jusqu'à Epicure. On y trouve un certain nombre d'erreurs historiques qui viennent surtout de ce que l'auteur examine les doctrines de son point de vue métaphysique; mais il y a aussi bon nombre de choses exactes, de remarques ingénieuses et justes. Il condamne peut-être à tort certaines doctrines, on ne peut pas dire qu'il les ignore. Il suit Brucker, que quelquefois d'ailleurs il rectifie heureusement.

2. Il y a deux choses à distinguer dans le système cartésien du monde: une explication mécanique de l'univers et une théorie des tourbillons. Cette dernière partie n'est plus guère défendue de nos jours; le mécanisme universel est, au contraire, en grande estime auprès des savants. Voyez Huxley.



patétisme, et ses erreurs étaient un pas vers la vérité.

La vraie philosophie prit alors naissance : on sentit le besoin d'observer, on reconnut qu'on ne peut pénétrer dans la nature qu'en suivant les phénomènes. Dès la naissance des sociétés, les hommes avaient été obligés d'observer; mais lorsqu'ils eurent les connaissances qui leur étaient à peu près nécessaires, ils livrèrent le monde aux philosophes qui se flattèrent de tout découvrir en imaginant. La chimie et l'astronomie sont les seules parties de la physique qui aient toujours été cultivées avec succès, les magiciens et les astrologues ayant besoin d'en faire quelque étude pour pouvoir abuser de la crédulité des peuples<sup>1</sup>. L'astronomie moderne est née en Allemagne avec Peurbach et Regiomontanus. Copernic fit des observations pendant trente-six ans pour vérifier l'hypothèse de la rotation de la terre autour du soleil, qu'il avait trouvée dans Cicéron et Plutarque. Galilée construisit un télescope qui augmentait environ trente-trois fois la grosseur des objets; il aperçut sur la lune des montagnes beaucoup plus élevées qu'aucune des nôtres; il vit dans Orion plus de cinq cents étoiles et donna beaucoup de vraisemblance à l'opinion de ceux qui jugent la voie lactée formée d'une multitude d'étoiles; il découvrit les satellites de Jupiter, observa les phases de Vénus et découvrit des taches dans le soleil. Toutes ces découvertes contribuèrent à justifier

1. Coudillac se rattache au mode d'explication si cher au xviii<sup>e</sup> siècle; des fripons et des dupes, tels sont ceux qui à une époque quelconque sont adonnés à la superstition. Notre temps a montré un sens historique plus exact en faisant ressortir la bonne foi évidente de la plupart de ceux qui enseignaient pareille chose.

l'hypothèse de Copernic. Tycho-Brahé fit bon nombre d'observations utiles et eut pour disciple Képler, qui découvrit après de longues observations deux des lois qui portent son nom : 1<sup>o</sup> toutes les planètes décrivent des ellipses dont le soleil occupe un des foyers ; 2<sup>o</sup> les rayons vecteurs décrivent dans le même temps des aires égales. Dix ans plus tard, il donnait la troisième : les carrés des temps des révolutions des planètes sont proportionnels aux cubes des grands axes de leurs orbites.

De nouvelles sciences prennent naissance, de l'optique sortent la catoptrique et la dioptrique. L'algèbre, perfectionnée par Borel et Viète, fut appliquée à la géométrie par Descartes qui, au jugement des meilleurs mathématiciens, a montré en cela un génie supérieur. Fermat, Wallis, Grégori et Barrow, en continuant à marcher dans la même voie, allèrent presque jusqu'au calcul différentiel. Les progrès de la géométrie amenèrent ceux de la mécanique. Galilée découvrit les lois de la chute des corps, puis les lois des vibrations du pendule. Torricelli expliqua par la pesanteur de l'air l'ascension des liquides dans un tube, et Pascal fit faire la célèbre expérience du Puy de Dôme. Descartes d'ailleurs, avant Torricelli, avait expliqué par la pesanteur de l'air l'ascension du mercure, et il pourrait bien avoir donné à Pascal l'idée de son expérience<sup>1</sup>. Il avait donné les lois générales du mouvement ; Wallis, Wren et Huyghens découvrirent les lois particulières que la nature

1. Ces idées ont été reprises et développées par M. Nourrisson dans un mémoire lu à l'Académie des Sciences morales et politiques.

suit dans le choc des corps. Marc-Antoine de Dominis, archevêque de Spalatro, rendit compte, par une réflexion précédée d'une réfraction, de l'arc inférieur, Descartes, par deux réflexions, de l'arc extérieur qui constituent l'arc-en-ciel. Il montra pourquoi l'un a quarante-deux degrés et l'autre cinquante-quatre, mais il échoua dans l'explication des couleurs<sup>1</sup>. Képler, suivant Porta et Maurolicus, expliqua le premier l'usage de toutes les parties de l'œil; il étudia les effets de la lumière dans les télescopes; Descartes trouva, après Snellius, le rapport de l'angle de réfraction et de l'angle d'incidence et il en donna la démonstration; Huyghens découvrit l'anneau de Saturne et un de ses satellites; Cassini les quatre autres planètes de second ordre, la rotation de Jupiter et de Mars sur leur axe; il donna la théorie des satellites de Jupiter qui amena la découverte du mouvement progressif de la lumière. Bradley donna la théorie des apparences de l'aberration des étoiles. Les progrès de l'astronomie amenèrent ceux de la géographie: ils permirent de déterminer plus exactement et plus facilement les longitudes sur terre et sur mer. Picard mesura un degré du méridien; Richer remarqua à Cayenne le retardement du pendule. Toutes ces découvertes avaient préparé la grande découverte de Newton, l'attraction universelle. Newton a été plus loin que ses prédécesseurs parce qu'il a mieux connu la liaison des vérités. C'est en effet le principe de la liaison des idées qui a guidé, quelquefois il est vrai à leur insu, les bons esprits

1. On peut remarquer que Condillac rend justice au savant-tout en jugeant sévèrement le métaphysicien.

et les a rendus capables de perfectionner à la fois toutes les sciences et tous les arts.

La vraie philosophie date donc du xvii<sup>e</sup> siècle, de l'époque où, au lieu de deviner la nature, on l'a patiemment observée<sup>1</sup>.

Il en est de même de la métaphysique. Il ne faut pas entendre par là la science vaine créée par Aristote qui ramassa toutes les idées abstraites, telles que l'être, la substance, les principes, les causes, les relations et autres idées semblables et se proposa de traiter de tout en général avant d'avoir rien observé, c'est-à-dire de parler de tout avant d'avoir rien appris. Il faut ne comprendre sous ce nom que l'analyse de nos idées, analyse qui n'est pas une science séparée des autres sciences<sup>2</sup>. Elle doit être précédée d'une autre science qui étudie ce que sont nos idées et comment elles se forment. On pourrait nommer *Psychologie* la science qui étudierait ainsi l'origine et la génération de nos connaissances.

Les logiques faites avant le xvii<sup>e</sup> siècle sont mauvaises, comme le serait une poétique faite par un peuple qui n'aurait pas de bons poètes. Bacon vint et, considérant

1. Le IX<sup>e</sup> volume de l'*Histoire moderne* est consacré tout entier à l'exposition des révolutions dans les lettres et dans les sciences depuis le xv<sup>e</sup> siècle. Condillac a encore montré le progrès des sciences et exposé longuement les découvertes faites au xvii<sup>e</sup> et au xviii<sup>e</sup> siècle dans l'*Art de raisonner*. Nous insistons sur ce point parce qu'on a quelquefois présenté Condillac comme ayant séparé la philosophie et les sciences. Ce reproche ne nous paraît nullement fondé. Voyez également la *Langue des calculs*.

2. Condillac distingue également une métaphysique ambitieuse qui n'accumule que des erreurs, et une métaphysique retenue, proportionnant ses recherches à la faiblesse de l'esprit humain, qui n'acquiert que peu de connaissances, mais évite l'erreur. (*Essai sur l'Origine des connaissances humaines.*)

les sciences dans leur origine et dans leurs progrès, trouva dans les découvertes déjà faites le moyen d'en faire de nouvelles, apprit en observant les égarements de l'esprit humain à ne pas s'engager dans les routes qui conduisent à l'erreur. On se plaint avec raison des subdivisions qu'il multiplie trop : la division des sciences et des arts par rapport aux trois facultés de l'entendement, mémoire, imagination, raison, est tout à fait arbitraire ; car d'un côté le concours des facultés est nécessaire dans toutes nos études et le nombre trois auquel on les réduit est une division inexacte, résultat d'une analyse grossièrement faite <sup>1</sup>. Descartes a perfectionné l'art de raisonner en géométrie, mais les autres sciences ne lui ont pas la même obligation. Locke s'est ouvert et frayé une route qui n'avait point été battue avant lui ; il a observé l'esprit humain. *L'Essai sur l'entendement humain* est neuf pour le fond et en général pour les détails, mais il manque d'ordre ; l'analyse qu'il donne de l'entendement humain est imparfaite ; il n'a pas cherché la génération des opérations de l'âme : Locke n'a pas vu qu'elles ne sont que la sensation transformée, il n'a pas fait consister uniquement l'évidence dans l'identité ; il n'a pas connu que la plus grande liaison des idées est le vrai principe de l'art de penser.

En résumé, la philosophie ou l'histoire de la nature est à proprement parler la seule science ; mais elle est trop vaste pour nous et nous ne pouvons en saisir que quelques branches. Nous observons des faits ou nous

1. Il faut se rappeler que Condillac fait sortir de la sensation toutes les opérations de l'âme.

combinons des notions abstraites : de là la division de la science de la nature en science des vérités sensibles et en science des vérités abstraites. La première est désignée sous le nom général de physique et comprend la physique proprement dite, la chimie, l'optique et ses divisions. La seconde comprend la métaphysique, les mathématiques et la morale. Mais il faut remarquer que, quel que soit le sujet de nos études, les raisonnements abstraits sont nécessaires pour saisir les rapports des idées sensibles, et les idées sensibles sont nécessaires pour nous faire des idées abstraites. C'est ainsi que la métaphysique est de toutes les sciences celle qui embrasse le mieux tous les objets de notre connaissance ; science de vérités sensibles, puisqu'elle étudie ce qu'il y a de sensible en nous, comme la physique étudie ce qu'il y a de sensible au dehors ; science de vérités abstraites, puisqu'elle découvre les principes, forme les systèmes et donne toutes les méthodes de raisonnement. Elle préside à toutes nos connaissances ; elle connaît seule l'esprit humain, et seule peut nous conduire dans l'étude de chaque science, puisqu'il est nécessaire de traiter les sciences relativement à notre manière de concevoir. En ce sens, on peut dire qu'elle comprend la morale, qui est la base de la politique, et les mathématiques elles-mêmes ; elle nous fait connaître la distinction de l'âme et du corps ainsi que l'immortalité de l'âme<sup>1</sup> ; elle nous élève jusqu'à Dieu et forme la théologie naturelle. En même temps, elle fournit une méthode aux sciences physiques. Condillac comprend ainsi d'abord sous le nom de métaphysique une partie de

1. Voyez plus loin ce que nous disons à ce sujet.

ce que nous entendons par ce mot : il admet que nous puissions affirmer l'existence de l'âme et de Dieu, que nous puissions de même affirmer l'existence des choses extérieures ; mais il soutient que nous ne pouvons connaître ni l'essence de l'âme, ni l'essence des êtres matériels, ni la nature intime de Dieu ; nous ne connaissons que les rapports qui existent entre les êtres matériels et nous, entre l'âme et le composé qui nous constitue dans la vie actuelle, entre Dieu et nous par l'intermédiaire du monde. Il y comprend en outre la méthodologie. On pourrait désigner par le nom de métaphysique générale toute cette partie de la philosophie condillacienne <sup>1</sup>.

La métaphysique, lorsqu'elle a pour objet unique l'esprit humain, comprend deux parties : l'une, qu'on pourrait appeler la psychologie, examine ce que sont nos idées et comment elles se forment ; la seconde comprend l'analyse de nos idées <sup>2</sup>. On pourrait appeler métaphysique spéciale, cette partie de la métaphysique qui se construit sous la direction de la nature <sup>3</sup> et nous donne du même coup l'art de raisonner ou la logique.

1. Nous nous servons de ce mot pour plus de commodité quoiqu'il n'ait pas été employé par Condillac. Il faut avoir soin de se rappeler le sens que nous y attachons.

2. Sur les différents noms proposés pour désigner la science nouvelle, voyez les leçons de Garat aux Écoles normales. Garat préfère aux mots *Psychologie* et *Métaphysique* la périphrase *Analyse de l'entendement* : la Convention adopta pour la section des Sciences morales et politiques réservée à la philosophie le nom d'*Analyse des sensations et des idées* ; Destutt de Tracy paraît avoir employé le premier le nom d'*Idéologie*.

3. C'est ce que Condillac répète à chaque instant : voyez surtout la distinction de la métaphysique de sentiment et de la métaphysique de réflexion. (*Art de raisonner*, p. 4.)

Sur la division des sciences voyez *Art de penser*, p. 174 sqq.

## VI

## Psychologie.

Condillac reconnaît dans l'homme une âme et un organisme étroitement unis. Il admet que l'âme, avant le péché, pouvait avoir des idées qui ne lui vinssent pas des sens; qu'il en pourra être de même encore après cette vie; mais il ne croit pas pouvoir déterminer les facultés que Dieu a enlevées à l'homme après sa chute et qu'il lui rendra un jour. Tout ce qu'il peut faire, c'est d'étudier l'homme actuel tel que nous l'offre l'expérience.

L'enfant ne suppose pas qu'il y ait eu un moment où il était incapable d'exécuter les actes qu'il accomplit, où il n'avait pas les idées qui sont maintenant en lui. Nous faisons comme l'enfant : nous nous considérons lorsque nous avons déjà acquis beaucoup de connaissances, nous voyons alors que nous avons des idées indépendamment de nos sensations actuelles, nous retrouvons les mêmes idées chez nos semblables. Nous croyons qu'il en a toujours été de même, que les idées ont toujours précédé les sensations, et nous le croyons d'autant plus que nous avons acquis ces idées avant l'âge de raison et que nous ne pouvons par suite remarquer le temps où nous les avons eues pour la première fois. C'est ce qui a fait imaginer



la théorie des idées innées, la théorie de la vision en Dieu, la théorie platonicienne de la réminiscence d'après laquelle l'âme, ayant été douée de toutes sortes de connaissances avant son union avec le corps, ne ferait que se souvenir ici-bas de ce qu'elle aurait connu ailleurs<sup>1</sup>.

Or tout en nous est habitude, tout a été acquis, toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens ou plutôt des sensations : car les sens ne sont que la cause occasionnelle ; c'est l'âme qui seule sent à l'occasion des organes, c'est elle qui tire des sensations qui la modifient toutes ses connaissances et toutes ses facultés. Locke n'a pas vu lui-même, tout en combattant les idées innées, la plupart des jugements qui se mêlent à toutes nos sensations ; il n'a pas connu que nous avons besoin d'apprendre à toucher, à voir, à entendre, etc. ; il a cru que nous nous servons naturellement, par une sorte d'instinct, des sens autres que la vue ; toutes les facultés de l'âme lui ont paru des qualités innées et il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même<sup>2</sup>.

Il faut donc dépouiller l'âme de toutes ses habitudes, ne voir en elle que le sentiment et montrer comment elle acquiert, à l'occasion des impressions produites par les objets sur les organes, toutes ses autres facultés. Si la sensation n'était ni agréable ni désagréable, les impressions que les objets produiraient sur nous ne laisseraient aucune trace, et nous n'acquerrions aucune connaissance ; nous n'aurions pas d'autres facultés que

1. *Traité des Systèmes*, 86 ; *Traité des Sensations*, 230 ; *Grammaire*, xvij ; *Art de penser*, 11, etc.

2. *Traité des Sensations*, p. 6

le sentiment. Mais il n'y a pas de sensations indifférentes ; pour chercher des sensations agréables, pour se dérober aux sensations désagréables, l'âme entre en activité. Quand elle est privée d'un objet qu'elle croit nécessaire à son bonheur, elle éprouve une inquiétude que nous appelons le *besoin*. Les besoins se répètent ; il s'en forme de nouveaux, et c'est ce qui développe nos connaissances et nos facultés.

Supposons qu'une multitude de sensations se fassent sentir avec le même degré de vivacité et en même temps : la multitude des impressions ôte toute action à l'esprit. Diminuons la force de toutes, une seule exceptée, l'esprit sera occupé plus particulièrement de cette sensation qui conserve toute sa vivacité. Cette sensation devient *attention*. Si une nouvelle sensation acquiert plus de vivacité que celle-ci, elle deviendra à son tour attention. Mais l'expérience nous prouve que l'impression produite par la première se conserve d'autant plus qu'elle a eu plus de force. Notre capacité de sentir se partage entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons, entre la sensation passée et la sensation actuelle. La *mémoire* n'est donc qu'une sensation qui ne se fait pas actuellement, mais s'offre à nous comme une sensation qui s'est faite. Si l'on donne son attention en même temps à deux objets, on les compare ; on aperçoit entre eux quelque ressemblance ou quelque différence, on juge. La *comparaison* et le *jugement* ne sont donc que des *sensations transformées*. Si l'on conduit successivement son attention sur plusieurs choses, sur plusieurs parties de la même chose, ou sur plusieurs qualités ; si à mesure qu'on la conduit ainsi, on compare ces choses, ces parties, ces qualités ; si

on en juge, l'attention qui *réfléchit* pour ainsi dire d'une chose sur une autre, d'une partie sur une partie, d'une qualité sur une qualité, prend le nom de *réflexion*. Si l'attention se porte sur le souvenir d'un objet absent et le représente comme présent; si elle se porte sur l'idée d'homme et sur l'idée de cent condées, et qu'elle fasse des deux une seule idée, elle prend dans l'un et dans l'autre cas le nom d'*imagination*. Enfin si nous réunissons trois jugements tels que le troisième soit renfermé dans les deux premiers, nous formons un *raisonnement*. La réflexion, l'imagination et le raisonnement ne sont donc à leur tour que des sensations qui se transforment.

Toutes ces facultés, attention, comparaison, jugement, réflexion, imagination, raisonnement, constituent les opérations de l'*entendement*.

De même les opérations de la volonté ne sont que les transformations de la sensation considérée au point de vue affectif. Le *besoin*, avons-nous déjà dit, n'est que l'inquiétude ou la souffrance qui résulte de la privation d'une chose qu'on croyait être nécessaire. Il dirige tous les sens et toutes les facultés de l'âme vers son objet, et cette direction n'est autre chose que le *désir*. Les désirs qui deviennent vifs et continus, c'est-à-dire qui dirigent avec force et continuellement nos facultés sur leur objet, prennent le nom de *passions*. Juge-t-on que l'on obtiendra cet objet, l'*espérance* prend naissance. Si l'on croit enfin qu'on ne trouvera point d'obstacle, que rien ne pourra nous résister, la *volonté* apparaît. Dans un sens plus général la volonté désigne la faculté qui comprend toutes les opérations qui naissent du besoin : le désir, la passion, l'espérance et la volonté considérée comme

un désir auquel nous ne devons point trouver d'obstacles.

L'entendement et la volonté constituent par leur réunion la *faculté de penser*. Sentir, être attentif, comparer, juger, réfléchir, imaginer, raisonner, se souvenir, éprouver un besoin, désirer, espérer, vouloir, c'est *penser*<sup>1</sup>.

La sensation en se transformant donne donc naissance à toutes les facultés intellectuelles et volontaires.

Demandons-nous maintenant quelles sont nos diverses sensations, ou plutôt ce que notre âme sent à l'occasion des impressions éprouvées par chacun de nos sens, considéré d'abord isolément, puis comme uni aux autres. C'est un des côtés les plus intéressants de la philosophie condillacienne d'avoir essayé de déterminer ce que chacun de nos sens nous fournit par lui-même, et par suite de l'éducation qu'il reçoit des autres sens.

L'odorat nous donne les odeurs; des sensations que nous fournit ce sens, comme de celles que nous fournirait chacun des autres, naîtraient toutes les opérations de l'âme. L'ouïe nous fait connaître les sons et les bruits<sup>2</sup>. Le goût nous fait connaître les saveurs; la vue, les couleurs et la lumière. Elle nous fait connaître l'étendue, mais l'étendue qu'elle nous fait connaître n'est ni la surface ni une grandeur déterminée; elle ne nous donne ni la figure, ni le lieu, ni la situation, ni le mouvement<sup>3</sup>. Le toucher nous permet d'avoir le sentiment

1. On trouvera cette exposition dans l'Extrait raisonné que nous avons reproduit en tête du *Traité des Sensations*; elle se trouve encore dans la *Logique* et dans la *Grammaire*.

2. Voyez page 237.

3. Nous appelons l'attention sur les deux derniers chapitres de la première partie où cette théorie est exposée. Ils présentent

de l'action des parties du corps les unes sur les autres et surtout des mouvements de la respiration; c'est là le *sentiment fondamental*, parce que la vie de l'animal commence à ce jeu de la machine; ce sentiment est la même chose que le *moi*: la nature produit en nous des mouvements à l'occasion du plaisir ou de la douleur, nous portons les mains sur nous-mêmes, et la sensation de solidité nous permet de nous sentir également dans notre poitrine que nous touchons et dans notre main qui la touche; les sensations de froid ou de chaud, en se joignant à la sensation de solidité, nous aident considérablement à distinguer les unes des autres toutes les parties de notre corps, et en même temps à connaître notre corps comme nôtre, parce que, aussitôt que nous portons la main sur une de ces parties, le même être sentant se répond en quelque sorte de l'une à l'autre: c'est moi. En touchant un corps étranger, le *moi* qui se sent modifié dans sa main ne se sent pas modifié dans ce corps; et nous formons avec des manières d'être que nous jugeons hors de nous, tous les autres objets. Mais il faut un apprentissage, des essais; il faut que nous échouions quelquefois, que nous réussissions plus souvent à trouver le plaisir, à écarter la douleur dans les mouvements que nous accomplissons, avant d'acquérir les mouvements qui nous rendent capables de veiller à notre conservation, avant de nous mouvoir à notre volonté. Nous pouvons à la suite de cette éducation du toucher acquérir les idées de figure, de distance et de situation.

Le toucher apprend aux autres sens à juger des objets

le plus haut intérêt, bien qu'on puisse contester certaines des vues qui y sont exposées.

extérieurs : par lui nous découvrons en nous l'organe de l'odorat ; nous en approchons ou nous en éloignons une fleur, nous sentons ou nous ne sentons plus une odeur, nous jugeons qu'elle nous vient de la fleur et nous faisons de l'odeur une qualité des corps. De même par le toucher nous découvrons en nous un organe de l'ouïe, nous jugeons que le son nous vient des corps, nous faisons des sons les qualités des corps. De plus le toucher nous apprend à juger par l'ouïe des distances et des situations ; mais de tels jugemens peuvent nous induire en erreur. Nous portons notre main sur nos yeux, les couleurs disparaissent ; nous la retirons, les couleurs reparaissent ; nous les sentons pour ainsi dire au bout de nos yeux comme nous sentons au bout de nos doigts les objets que nous touchons, nous en formons une surface ; puis en touchant un corps qui est devant nos yeux, en le couvrant avec la main, nous substituons une couleur à une autre ; en retirant la main, nous faisons reparaitre la première couleur. Nous promenons la main sur une surface, nous voyons une couleur qui se meut sur une autre couleur dont les parties paraissent et disparaissent tour à tour : nous attribuons à ce corps la couleur immobile, à la main celle qui se meut. Nous conduisons notre main de nos yeux sur les corps, et des corps sur nos yeux ; nous mesurons la distance ; puis, approchant ou éloignant ces corps, nous étudions les impressions que l'œil en reçoit à chaque fois ; nous nous accoutumons à lier ces impressions avec les distances connues par le tact, nous voyons les objets tantôt plus près, tantôt plus loin, parce que nous les voyons où nous les touchons. Ainsi les yeux distinguent un

globe d'un cube, ils jugent des situations, des grandeurs, du mouvement dans l'espace qui se trouve à la portée de notre main. Puis étendant les bras pour saisir ce que nous voyons, il nous arrive de ne rien toucher; nous avançons et nous rencontrons le corps; nous répétons cette observation et nous nous accoutumons peu à peu à voir le corps hors de la portée de notre main; nous voyons, d'après les changements qui arrivent dans les impressions visuelles, si le corps se rapproche ou s'éloigne; nous voyons la lumière et les couleurs répandues sur les objets, c'est-à-dire là où nous jugeons qu'elles doivent être. Nous apprenons même à nous passer du toucher : car ayant lié différents jugements à différentes impressions de lumière, nous reproduisons ces jugements dès que les impressions se répètent; mais nous pouvons nous tromper sur la grandeur, sur la distance et sur la figure d'un corps en jugeant d'après les expériences qui nous ont appris à voir la grandeur, la distance et la figure d'un autre corps; car nous ne pouvons pas avoir fait autant d'observations qu'il y a d'objets qui réfléchissent différemment la lumière : nos yeux pourront se mettre en contradiction avec le toucher lorsqu'ils apercevront de la convexité sur un relief peint où la main ne percevra qu'une surface, avec eux-mêmes quand ils jugeront, à une certaine distance, ronde et petite la tour qui de près leur paraîtra grande et carrée. Le toucher pourra donc seul nous faire discerner les circonstances où l'on peut se fier au témoignage des sens.

Telles sont les modifications que l'âme éprouve primitivement à l'occasion de chaque sens; telles sont celles qu'elle éprouve ensuite, lorsque le toucher a fait

l'éducation de chacun d'eux, et qu'elle croit également primitives. Quelles sont les causes physiques qui produisent ces modifications ? Nous ne savons ni s'il y a des esprits animaux, ni si les nerfs sont l'organe du sentiment, ni quel est le tissu des fibres, ni quelle est la nature des solides et des fluides<sup>1</sup>. Nous savons seulement qu'il y a un mouvement qui est le principe de la végétation et de la sensibilité, que l'animal vit tant que ce mouvement subsiste, qu'il meurt dès que ce mouvement cesse. Le sommeil, une attaque d'apoplexie réduisent l'animal à la vie végétative : le sang circule en lui, les viscères et les glandes font les fonctions nécessaires pour entretenir et réparer les forces ; mais nous ignorons par quelles lois se fait ce mouvement. D'autres lois régissent l'animal quand il passe de la vie végétative à la vie sensible. L'œil s'ouvre à la lumière : les rayons qui le frappent font prendre au mouvement qui le faisait végéter les déterminations qui le rendent sensible. Les objets agissant sur les sens modifient le mouvement qui fait végéter l'animal et produisent ainsi le mouvement qui le rend sensible. Ce mouvement ne se fait pas seulement dans l'organe exposé à l'action des objets extérieurs, il se transmet encore jusqu'au cerveau, c'est-à-dire jusqu'à l'organe que l'observation démontre être le premier et le principal ressort du sentiment. La sensibilité a donc pour cause la communica-

1. Il ne faut pas oublier que l'anatomie et la physiologie cérébrales sont des créations postérieures à Condillac. Il suffit d'ouvrir l'*Intelligence* de M. Taine ou les *Maladies de la Mémoire, de la Volonté, de la Personnalité* de M. Ribot pour s'apercevoir des progrès réalisés depuis la fin du xviii<sup>e</sup> siècle.



ion qui est entre les organes et le cerveau. Il s'ensuit que nous ne sentons qu'autant que nos organes touchent ou sont touchés. C'est par le contact que les objets, en agissant sur les organes, communiquent au mouvement qui fait végéter les déterminations qui rendent sensible. On peut donc considérer l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût comme des extensions du tact. Mais si l'action des sens sur le cerveau rend l'animal sensible, il faut que le cerveau agisse sur les muscles et les organes intérieurs destinés à mouvoir chacun des membres ; il faut que le plaisir ou la peine nous invitent à faire ou à éviter certains mouvements pour que les organes des sens contractent certaines habitudes, pour qu'ils se meuvent eux-mêmes et que l'âme n'ait plus besoin de veiller continuellement sur eux pour en régler les mouvements <sup>1</sup>.

Examinons maintenant, après avoir montré le point de départ et les transformations successives de l'élément primitif, les matériaux acquis successivement et les opérations par lesquelles l'âme les acquiert.

Le nom de sensation doit être seul appliqué aux sentiments qui se bornent à modifier l'âme. La douleur actuelle, les sensations actuelles de l'ouïe, du goût, de la vue et de l'odorat, lorsque le toucher n'a point encore fait leur éducation, ne sont pas des *idées*. Il n'y a de sensation actuelle que celle de solidité qui, à l'origine, est tout à la fois sentiment et idée, parce qu'elle modifie l'âme et a rapport à quelque chose d'extérieur. Les sensations actuelles des autres sens

1. *Logique*, c. IX.

instruits par le toucher nous représentent les objets qui nous environnent et sont des *idées*.

Chacune des sensations actuelles auxquelles on peut donner le nom d'*idées*, prise séparément, constitue une *idée simple*. L'*idée complexe* ou notion est formée par la réunion ou la collection de plusieurs perceptions ou idées simples<sup>1</sup>. On peut distinguer les idées simples des idées complexes de deux manières : nous n'avons point de mesure pour connaître l'excès d'une idée simple sur une autre, parce que nous ne pouvons les diviser ; nous connaissons, au contraire, la différence de deux idées complexes dans lesquelles nous avons réuni soit des perceptions uniformes en nombre différent, soit des perceptions simples différentes. En second lieu, l'esprit purement passif dans la production des idées simples est actif dans la génération des idées complexes.

Il convient de distinguer parmi les notions qui se forment de perceptions différentes, celles des substances et celles des êtres moraux, c'est-à-dire celles qui sont destinées à représenter les objets sensibles et celles qui constituent ces notions abstraites dont s'occupent les mathématiques, la morale et la métaphysique. Les premières doivent être faites sur le modèle des substances et ne représenter que les propriétés qui y sont renfermées.

1. Nous exposons cette division d'après l'*Extrait raisonné* (p. 169) et surtout d'après l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines*, p. 157 et l'*Art de penser*, c. xiii. Le fait que Condillac a reproduit dans ce dernier ouvrage, écrit après le *Traité des Sensations*, ce qu'il avait dit sur ce sujet dans l'*Essai*, nous prouve que le *Traité des Sensations* nous offre sur ce point sa pensée, non modifiée par le progrès de sa réflexion, mais exprimée incomplètement, et en rapport seulement avec le but qu'il se proposait.

Les secondes sont formées tout différemment. On ne peut attendre d'avoir vu des actions et des habitudes de toute espèce, pour s'en faire une notion. Nous sommes donc obligés de rassembler et de combiner sous un certain nombre de mots les idées simples dont elles peuvent se composer. Telles sont les notions de vertu, de vice, de courage, de gloire, etc., auxquelles une fois déterminées, nous comparons les actions particulières pour juger du caractère et de la conduite de chaque homme. Elles ont l'avantage d'être complètes, ne renfermant d'autres idées que celles que l'esprit a lui-même rassemblées; ce sont des modèles fixes dont l'esprit peut acquérir une connaissance si parfaite qu'il ne lui restera plus rien à découvrir; en outre, tous les rapports qui sont en elles peuvent être aperçus: car, connaissant toutes les idées simples dont elles sont formées, nous en pouvons faire toutes les analyses possibles. Les notions des substances au contraire sont nécessairement incomplètes, puisque nous les rapportons à des modèles où nous pouvons tous les jours découvrir de nouvelles propriétés sans jamais cependant être capables d'en connaître la nature. Par cela même il nous est impossible de connaître tous les rapports qui sont entre deux substances<sup>1</sup>.

Toutes ces idées, simples ou complexes, sont singulières ou individuelles, parce que nous ne pouvons saisir avec les sens que des individus. On peut encore les appeler *sensibles* si on les considère comme produites par les objets qui agissent actuellement sur les sens.

1. Voyez *Extrait raisonné*, p. 172 et 173, notes 2 et 1.

Mais quand l'objet est absent, le souvenir peut nous le présenter : on donne le nom d'*idées intellectuelles* aux idées qui nous représentent ainsi l'objet qui a disparu après avoir fait impression sur nous. Elles forment le fond de nos connaissances, comme les idées sensibles en sont l'origine. Nous pouvons les prendre pour objet de notre réflexion, nous borner à les considérer sans faire usage de nos sens et arriver à croire, comme les partisans des idées innées, qu'elles ont précédé en nous la sensation. Elles se reproduisent à peu près quand nous le voulons, et nous permettent de mieux juger les objets qui s'offrent à nous. En les comparant aux idées sensibles, nous découvrons des rapports qui sont de nouvelles idées intellectuelles. Si nous tenons compte des rapports de ressemblance, nous plaçons les individus qui nous révèlent les mêmes qualités dans une même classe : de là les *genres*. La considération des rapports de différence nous amène ensuite à multiplier les classes et nous formons les *espèces*. Nous passons ainsi des idées singulières à des idées d'autant plus générales que notre discernement est moins formé, pour revenir ensuite à des idées moins générales. Mais les idées abstraites et générales ne sont que des dénominations nécessaires pour notre esprit limité, elles ne correspondent à aucune chose existante. Et le nominalisme de Condillac s'attaque aux facultés de l'âme, aux idées de nombre comme aux genres et aux espèces, comme aux qualités occultes et aux formes substantielles<sup>1</sup>.

Il peut être intéressant de voir ce que deviennent chez

1. *Art de penser, Logique; Langue des calculs.*

Condillac un certain nombre d'idées que de nos jours les rationalistes considèrent comme des notions premières, irréductibles à l'expérience sensible, et qu'ils font venir de la conscience réfléchie ou de la raison <sup>1</sup>. Condillac admet l'existence de quelque chose qui est sous nos sensations, c'est-à-dire une substance spirituelle <sup>2</sup>, mais il ne croit pas que nous puissions en connaître la nature intime; il admet de même l'existence de substances qui servent en dehors de nous, de support aux qualités, mais il nie que nous puissions savoir ce qu'elles sont <sup>3</sup>. De même Condillac croit que nous sommes la cause des mouvements que nous produisons, qu'il y a une cause des mouvements qui s'accomplissent en dehors de nous, et que Dieu est la cause première de l'univers <sup>4</sup>; mais en même temps il nie que nous puissions connaître clairement la force qui en nous produit le mouvement, que nous sachions quelque chose de ce qui en dehors de nous meut les corps, que nous ayons autre chose qu'une notion incomplète de Dieu. L'espace est une abstraction de l'étendue, l'idée d'étendue nous vient de la coexistence des sensations; l'idée de durée nous vient de leur succession; l'une et l'autre ne sont que des abstractions

1. Voyez Janet, *Traité élémentaire*, p. 156.

2. Voyez plus loin ce que nous disons de l'âme dans la théorie condillacienne.

3. Nous essayerons de montrer plus loin qu'on a eu tort de faire de Condillac un pur phénoméniste; ce serait plutôt un positiviste qui se bornerait à la science des phénomènes, tout en affirmant l'existence de Dieu, de l'âme et de substances matérielles sur la nature desquels il ne pourrait dire que fort peu de chose.

4. Voyez ce que nous disons de Dieu, de l'âme et de l'évidence de raison.

qui se bornent à décomposer nos sensations<sup>1</sup>. Nous n'avons aucune idée d'un nombre infini<sup>2</sup>, et les philosophes ont tort de voir l'infini partout, dans chaque portion de matière, dans chaque partie de l'espace, dans chaque instant de la durée, ce qui les fait tomber dans des contradictions incessantes. Nous n'avons pas non plus l'idée d'un infini de qualité, et la notion la plus parfaite que nous puissions avoir de la divinité n'est pas infinie<sup>3</sup>. Quant aux idées morales, elles viennent des sens. Nous trouvons en nous une loi naturelle, ayant son fondement dans la volonté de Dieu : elle était en Dieu avant qu'il créât l'homme, il l'a consultée avant de nous former, il a voulu nous y assujettir. Il nous suffit de réfléchir sur nos besoins, sur nos plaisirs, sur nos peines<sup>4</sup>, pour voir combien il est nécessaire de nous donner mutuellement des secours ; de là les lois par lesquelles nous convenons de ce qui est défendu ou permis ; c'est le commencement de la moralité, qui s'achève quand nous nous élevons à la connaissance de Dieu. Nous reconnaissons en Dieu notre législateur, nous trouvons en nous toutes les facultés nécessaires pour découvrir les devoirs du citoyen, et nous concluons que Dieu, qui nous a formés et nous conserve, a voulu certainement, en nous donnant les unes, que nous remplissions les autres<sup>5</sup>.

1. *Art de penser*, c. xi.

2. *Ibid.*, c. xii. On peut comparer ces critiques de Condillac avec ce qu'a écrit de nos jours sur la même question M. Renouvier.

3. *Traité des animaux*, II<sup>e</sup> partie, c. vi.

4. Nos besoins découlent de notre organisation, et notre organisation nous a été donnée par Dieu.

5. *Traité des animaux*, II<sup>e</sup> partie, c. vii. On trouve ces idées exprimées également dans la *Logique* et dans les écrits sur l'histoire ;

Il y aurait lieu sans doute d'examiner la valeur de toutes ces affirmations. Un certain nombre d'entre elles ne manquent pas d'originalité et on peut dire qu'elles ont presque toujours été exposées fort peu fidèlement, quoiqu'elles aient été souvent combattues<sup>1</sup>. Qu'il nous suffise, pour le moment, de les avoir résumées aussi fidèlement que possible.

Nous reviendrons pour la même raison sur quelques-unes des opérations par lesquelles l'âme acquiert tout cet ensemble de connaissances. Ce sont les idées intellectuelles provenant de la mémoire qui forment, selon Condillac, le fonds de nos connaissances. De même qu'il avait recherché les causes<sup>2</sup> physiques de la sensibilité, il a recherché les causes physiques de la mémoire. Les organes des sens contractent des habitudes et se meuvent d'eux-mêmes sans que l'âme ait besoin de régler leurs mouvements. Les fibres du cerveau propres par leur flexibilité à des mouvements de toute espèce, acquièrent comme les doigts l'habitude d'obéir à différentes suites de mouvements déterminés. Le cerveau acquiert ainsi la facilité de se mouvoir par lui-même, de la même manière qu'il a été mû par un objet et par

mais Condillac s'attache beaucoup plus dans ces différents passages à montrer comment la moralité commence qu'à montrer comment elle s'achève. C'est ce que n'a pas vu Robert (p. 150), qui trouve que Condillac s'est contredit sur cette question. Il n'eût pas fait cette objection, s'il eût rapproché ces passages du chapitre. VII du *Traité des animaux*.

1. On a cru souvent à tort qu'il suffisait de lire le *Traité des Sensations* pour connaître les doctrines de Condillac. On peut s'assurer qu'il n'en est nullement ainsi en lisant notre Introduction et quelques-unes des notes que nous avons ajoutées au bas des pages.

2. Condillac parle toujours de *causes occasionnelles*.

conséquent le pouvoir de nous rappeler cet objet ; les mouvements accomplis habituellement par les parties molles et flexibles du cerveau sont liés les uns aux autres, comme les idées sont liées entre elles ; un premier mouvement occasionné par l'action d'un objet sur nos sens détermine dans le cerveau une suite de mouvements qui retracent une suite d'idées. Par conséquent une indisposition du cerveau, la vieillesse qui enlève la flexibilité aux fibres cérébrales, peuvent affaiblir, troubler ou même faire disparaître la mémoire<sup>1</sup>.

Si l'on considère la mémoire au point de vue psychologique, on devra se rendre compte de ses rapports avec l'imagination et l'attention. L'attention fait subsister dans l'esprit, en l'absence des objets, les perceptions qu'ils ont occasionnées : elle lie les idées qui se sont présentées ensemble ; elle lie, par exemple, le nom d'une chose à son idée. L'imagination a lieu quand, en entendant le nom, nous nous représentons la chose ; le souvenir ou la mémoire, quand nous ne nous rappelons que les signes ou quelques-unes des circonstances qui ont accompagné les perceptions. Or, l'attention n'est attirée sur les choses que par le rapport qu'elles ont à notre tempérament, à nos passions, à notre état, en un mot à nos besoins : elle liera donc les idées des besoins et les idées des choses qui s'y rapportent. Mais les idées de nos besoins qui tiennent les uns aux autres, sont comme une série de perceptions fondamentales au-dessus

1. *Logique*, c. ix. Ce chapitre est un des plus curieux de l'ouvrage. Voyez Ribot, *Maladies de la Mémoire*. Les conclusions que donne ici Condillac sont justifiées dans ce livre par des exemples intéressants et bien choisis.



de chacune desquelles s'élèveraient des espèces de chaînes d'idées reliées elles-mêmes entre elles par leurs bases : une idée sera d'autant plus aisément rappelée qu'elle tiendra à un plus grand nombre de besoins, puisqu'elle se trouvera ainsi dans un plus grand nombre de séries. Donc le pouvoir de réveiller nos perceptions, leurs noms ou leurs circonstances, vient uniquement de la liaison que l'attention a mise entre ces choses et les besoins auxquels elles se rapportent. Ce pouvoir varie selon les individus ; peut-être faut-il en chercher la cause dans la conformation différente des organes, dans la facilité plus ou moins grande que possède le cerveau de produire des mouvements et de les lier, peut-être aussi dans la nature de l'âme qui possède plus ou moins de force pour lier les idées<sup>1</sup>.

Liaison des mouvements cérébraux, liaison des idées, voilà donc ce qui explique le plus ou le moins de développement de la mémoire, le plus ou le moins grand nombre d'idées intellectuelles qui constituent le fonds de nos connaissances.

Mais comment pouvons-nous lier ainsi les idées ? Il nous faut pour cela l'usage des signes d'institution. Il y a des *signes accidentels*, qui sont des objets que des circonstances particulières ont liés avec quelques-unes de nos idées et rendus propres à rappeler ces dernières.

1. *Essai*, I, p. 72. Ce paragraphe n'a pas été reproduit dans *l'Art de penser*. Dans la *Logique*, Condillac n'examine que les causes physiques. Il semble bien cependant que dans sa doctrine il fasse une part à l'âme dans la liaison des idées, la liaison des mouvements cérébraux n'étant que la cause *occasionnelle* des liaisons d'idées, comme les mouvements cérébraux eux-mêmes ne sont que la cause *occasionnelle* des sensations.

Il y a des *signes naturels* : ce sont les cris que la nature a établis pour les sentiments de joie, de crainte, de douleur, etc. Le signe accidentel étant absent, nous n'avons aucun moyen de réveiller l'idée qui y est attachée. Il en est de même du cri, qui n'éveille l'idée en nous que quand le hasard nous le fait entendre. Donc, avec des signes accidentels ou naturels, l'homme serait incapable de mémoire ; il faut qu'il ait des *signes d'institution*, c'est-à-dire des signes choisis par lui et n'ayant qu'un rapport arbitraire avec ses idées. Ces signes, d'abord empruntés au langage d'action dont les éléments sont innés en ce sens qu'ils résultent de notre organisation, ou formés de sons articulés ou de signes écrits, se sont liés aux idées qu'ils représentaient ; ils ont été à notre disposition et nous ont permis de rappeler quand nous l'avons voulu les idées auxquelles ils avaient été liés. Le langage a donc facilité la liaison et le rappel des idées : il nous a servi en outre à les analyser, à les distribuer en genres et en espèces. Il est nécessaire pour l'exercice des opérations de l'âme ; il est nécessaire par rapport aux différentes espèces d'idées, pour l'expression des idées simples comme pour celles des idées complexes<sup>1</sup>.

La sensation et les opérations qui en découlent, la liaison des idées accompagnée de la liaison des mouvements cérébraux et facilitée par les signes de toute espèce, voilà le point de départ de nos connaissances et les moyens par lesquels nous arrivons à les augmenter de plus en plus.

1. Voyez surtout *Essai, Art de penser, Art d'écrire, Grammaire, Logique, Langue des calculs*, etc. Voyez aussi ce que nous disons du langage en parlant de la méthode.

On pourrait de même trouver un certain nombre d'observations intéressantes dans ce que dit Condillac des opérations de la volonté. On pourrait également faire à cette partie de ses doctrines un certain nombre d'objections<sup>1</sup>. Nous nous bornerons à dire quelques mots du libre arbitre et de la distinction entre l'homme et l'animal.

Dans le *Traité des Sensations*, a-t-on dit, on ne parle pas de la liberté; rien n'est plus naturel, car comment concilier sérieusement la liberté de l'âme avec une théorie qui ne voit dans la volonté qu'une transformation de la sensation<sup>2</sup>? Cependant Condillac a toujours défendu le libre arbitre. Dans le *Traité des Systèmes*, il critique Malebranche parce que, en suivant les comparaisons qu'il fait entre la matière et la pensée, il n'est pas possible d'expliquer pourquoi l'âme aurait plutôt que la matière le pouvoir de déterminer l'impression que Dieu lui donne; il combat le fatalisme de Spinoza<sup>3</sup>, qu'il appelle une nécessité aveugle. Dans le *Traité des Sensations* même, il expose comment la statue devient libre : Instruite par l'expérience, dit-il, des moyens qui peuvent soulager ou prévenir ses besoins, elle réfléchit sur les choix qu'elle a à faire. Elle examine les avantages et les inconvénients des objets qu'elle a jusqu'à

1. C'est ainsi qu'on lui a reproché d'avoir fait une seule faculté de la faculté qui comprend les inclinations et de celle qui veut; d'avoir considéré le plaisir et la douleur comme les faits primitifs qui produisent les inclinations; d'avoir confondu le désir et la volition, etc. Voyez surtout Cousin. Condillac a suivi Malebranche, sur le premier point, *Recherche de la vérité*, l. I, IV et V.

2. Cousin, *Philosophie sensualiste*, p. 108.

3. P. 118 et 312.

présent fuis ou recherchés. Elle se rappelle les méprises où elle est tombée, pour s'être souvent déterminée trop à la hâte, et avoir obéi aveuglément au premier mouvement de ses passions. Elle regrette de ne s'être pas mieux conduite. Elle sent que désormais il dépend d'elle de se régler d'après les connaissances qu'elle a acquises, et s'accoutumant à en faire usage, elle apprend peu à peu à résister à ses désirs et même à les vaincre. C'est ainsi qu'intéressée à éviter la douleur, elle diminue l'empire des passions, pour étendre celui que la raison doit avoir sur sa volonté et pour devenir libre <sup>1</sup>. Condillac revient encore plus loin sur le même sujet ; la statue parle de l'état où elle est après avoir reçu successivement l'usage de ses sens : Instruite par l'expérience, dit-elle, j'examine, je délibère avant d'agir. Je n'obéis plus aveuglément à mes passions, je leur résiste, je me conduis d'après mes lumières, je suis libre, et je fais un meilleur usage de ma liberté à proportion que j'ai acquis plus de connaissances <sup>2</sup>. On ne peut donc pas dire en réalité que Condillac ne parle pas dans le *Traité des Sensations* de la liberté ; on ne peut pas dire que l'ouvrage soit en contradiction avec l'appendice qui contient une Dissertation sur la liberté. Condillac nous apprend lui-même qu'il a composé cette dissertation pour nous montrer les avantages de la méthode qu'il a suivie dans le *Traité des Sensations*, et il y répète, en les développant, les idées qu'il a émises dans les deux passages cités plus haut.

1. IV<sup>e</sup> partie, c. 1. Le texte est le même dans la 1<sup>re</sup> édition (II<sup>e</sup> vol., p. 161) et dans la 2<sup>e</sup> (p. 359). Dans l'une et dans l'autre, il renvoie à la *Dissertation sur la liberté*.

2. IV<sup>e</sup> partie, c. VIII (1<sup>re</sup> édition, I, p. 250) ; 2<sup>e</sup> édition (p. 415).

Comme il a expliqué successivement l'apparition de toutes les facultés dans la statue, il explique l'apparition de la liberté. Tant qu'elle ne trouve point d'obstacle à ses désirs, elle n'a point l'occasion de délibérer ; mais elle rencontre des obstacles, elle ne trouve pas dans les objets le plaisir qu'elle y avait cherché ou elle y rencontre des maux auxquels elle ne s'attendait pas. Elle se rappelle qu'au moment où elle a agi, il y avait d'autres objets dont elle eût pu jouir ; elle juge qu'il eût été en son pouvoir de les préférer comme elle les a préférés dans d'autres circonstances ; elle les regrette, elle se repent d'avoir agi comme elle l'a fait. Elle apprend ainsi combien il lui importe de délibérer avant de se déterminer. Elle compare ses divers désirs en tenant compte des moyens de les satisfaire, des obstacles à surmonter, des plaisirs de la jouissance, des peines auxquelles elle est exposée. Elle cherche non l'objet qui offre le plaisir le plus vif, mais celui où il y a le moins de peine avec le plus de plaisir. Elle résiste à ses désirs, délibère, surmonte quelquefois ses passions et préfère ce qu'elle désirait moins. Sans doute les passions violentes lui enlèvent le pouvoir de délibérer ; mais dans tous les autres cas, elle a assez de connaissances pour être sujette au repentir et elle a ainsi l'occasion de délibérer. Elle reconnaît à propos de chacune de ses actions, prise séparément, qu'elle pourrait ne pas avoir lieu, et se réduire au seul pouvoir. Dès lors elle est libre : car la liberté n'est que le pouvoir de faire ce qu'on ne fait pas, ou de ne pas faire ce qu'on fait. Il serait absurde d'imaginer qu'elle peut se réduire au simple pouvoir par rapport à deux actions contradictoires, qu'elle peut au même

instant vouloir et ne pas vouloir, se promener et ne pas se promener. Le choix entre ses actions est l'effet de la liberté, mais la statue est nécessairement voulant ou ne pas voulant, se promenant ou ne se promenant pas. De plus, l'exercice de la liberté suppose des connaissances : plus nous aurons de connaissances exactes, mieux nous userons de notre liberté. La liberté ne consiste pas dans des déterminations indépendantes de l'action des objets et des connaissances que nous avons acquises, mais dans des déterminations qui, en supposant que nous dépendons toujours par quelque endroit de l'action des objets, sont une suite des délibérations que nous avons faites ou que nous avons eu le pouvoir de faire.

Dans le *Traité des Animaux*, il revient encore sur ce sujet. Notre liberté, dit-il, renferme trois choses : 1<sup>o</sup> Quelque connaissance de ce que nous devons ou ne devons pas faire; 2<sup>o</sup> la détermination de la volonté, mais une détermination qui soit à nous et qui ne soit pas l'effet d'une cause plus puissante; 3<sup>o</sup> le pouvoir de faire ce que nous voulons<sup>1</sup>. Un peu plus loin, après avoir établi que l'entendement et la volonté sont deux termes abstraits qui partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit, il remarque que, dans les bêtes, l'entendement et la volonté ne comprennent que les opérations dont l'âme se fait une habitude; que les bêtes agissent comme nous sans répugnance, ce qui est déjà une condition du volontaire, mais qu'elles n'ont pas la réflexion, qu'elles ne sauraient par conséquent choisir, puisque le choix n'appartient qu'à la réflexion. Les cir-

1. Page 138.

constances commandent les bêtes : l'homme au contraire les juge, il s'y prête, il s'y refuse, il se conduit lui-même, il veut, il est libre<sup>1</sup>.

La liberté est donc pour Condillac une opération composée qui suppose la réunion de l'entendement qui juge, de la volonté qui désire, de l'âme qui choisit; ou plutôt, comme l'entendement et la volonté ne sont que des abstractions, c'est l'acte de l'âme choisissant entre les objets qu'elle désire en tenant compte des connaissances qu'elle a acquises.

Mais l'âme a-t-elle le pouvoir d'exécuter ce qu'elle a résolu? Il est certains cas où elle est impuissante à le faire, mais il en est d'autres<sup>2</sup> où elle le peut, car il y a en elle une cause de mouvement que nous appelons la force, mais dont nous sommes impuissants à déterminer la nature. C'est ainsi que nous dirigeons nous-mêmes certains de nos mouvements, que nous nous promenons, parce que nous voulons nous promener, que nous transformons ces actions volontaires en *habitudes*, lorsque nous les faisons souvent accomplir au corps.

La connaissance des animaux, dit Condillac, est un moyen de mieux connaître ce que nous sommes. C'est l'*analogie* qui nous permet de les connaître, sans cependant nous faire pénétrer leur nature intime. Les ani-

1. Page 186.

2. Voyez ce que nous avons dit de la cause et de l'âme. Condillac se rapproche encore ici de Descartes. Pour ce dernier, la quantité de mouvement est invariable, la direction de ce mouvement peut seule être modifiée par nous : Un pilote habile, dit Condillac, saura suspendre, arrêter la course d'un vaisseau; avec un même vent, il en saura varier la direction, et ce n'est que dans la tempête que le gouvernail cessera d'obéir à sa main. Voilà l'image de l'homme.

maux ne sont pas des automates, comme le disent les Cartésiens, puisqu'ils veillent à leur conservation, se meuvent à leur gré, saisissent ce qui leur est propre, rejettent, évitent ce qui leur est contraire, paraissent régler leurs actions par les mêmes sens qui régulent les nôtres. Il y a autre chose en eux que le mouvement : ils sentent. On ne peut d'ailleurs leur accorder la faculté de sentir et expliquer mécaniquement tous leurs actes, comme le fait Buffon ; car d'un côté si les bêtes sentent, elles sentent comme nous ; de l'autre, on ne saurait, en les considérant comme des êtres purement matériels, rendre raison du sentiment qu'on leur accorde ; on ne saurait même, en les considérant comme matériels et sensibles, expliquer qu'elles veillent à leur conservation, si on ne leur attribue pas la connaissance. Le développement des facultés de l'animal suit la même marche que celui des facultés de l'homme. Il a un corps organisé d'une façon déterminée et une âme capable de sentir ; les objets agissent sur lui, il éprouve du plaisir ou de la douleur ; il se meut, mais sans pouvoir régler ses mouvements. Il compare les états où il se trouve successivement, observe comment il passe de l'un à l'autre, découvre son corps et y rapporte les impressions que reçoit son âme : le commerce le plus intime s'établit entre son âme et son corps. Peu à peu le corps acquiert l'*habitude* de se mouvoir, en même temps que l'âme acquiert l'*habitude* de juger : les besoins produisent à la fois une suite d'idées et une suite de mouvements correspondants. Comme l'homme, les animaux doivent à la *liaison des idées* la facilité de parcourir les connaissances qu'ils ont groupées autour des besoins. Les



animaux d'une même espèce, organisés de la même manière, ayant les mêmes besoins, les satisfaisant par les mêmes moyens, ont en commun un même fonds d'idées : c'est par cette raison qu'ils ont un langage par lequel ils se demandent des secours et comprennent que leurs semblables en ont besoin. Les cris inarticulés et les actions du corps sont les signes de leurs pensées : quelques-uns d'entre eux, dont la conformation extérieure se rapproche de la nôtre, qui ont quelques idées et quelques manières d'agir communes avec l'homme, acquièrent quelque intelligence du langage des sons articulés : le chien apprend à obéir à notre voix. Mais seul l'homme a le don de la parole. L'instinct est un commencement de connaissance<sup>1</sup>, dont le degré varie suivant l'organisation des animaux, selon le nombre de sens et de besoins : c'est une *habitude privée de la réflexion*. Il ne remarque dans les objets qu'un petit nombre de propriétés, n'embrasse que des connaissances pratiques, ne forme donc presque point d'abstractions et d'idées générales. L'homme réfléchit sur ses habitudes ; il a des signes, il est capable d'abstraction et de généralisation : seul il acquiert la connaissance de Dieu et des principes de la morale ; seul il crée les sciences et les arts ; seul il est libre et peut modifier ses habitudes, parce que seul, grâce aux signes, il atteint ce degré supérieur de connaissance qu'on appelle la raison.

Ainsi à l'origine une âme capable de sentir et une organisation ; plus tard, grâce à l'expérience, des besoins, des facultés, des idées et des mouvements qui

1. Voyez sur ce sujet les théories de Lamarck, de Darwin, de Spencer.

liés entre eux constituent un moi d'habitude et ce degré de connaissance qu'on appelle l'*instinct* : voilà ce que nous trouvons dans l'animal. Une âme capable de sentir, une organisation plus riche ; des besoins, des facultés, des idées et des mouvements liés entre eux ; un moi d'habitude et un moi de réflexion qui, au moyen des signes, acquiert cette forme supérieure de connaissance que nous appelons la raison, crée la science, connaît Dieu et l'adore, découvre les principes de la morale, qui est libre et capable de mérite et de démérite, qui par suite est immortel, voilà ce que nous trouvons dans l'homme à l'origine, voilà ce que nous y trouvons quand son âme a acquis le développement dont elle est susceptible tant qu'elle est unie à un corps.

## VII

### Logique.

#### *L'évidence.*

La connaissance des facultés de notre esprit, qui nous montre la marche suivie par elles quand elles se sont laissé guider par la nature, nous permet de déterminer la voie que nous devons suivre pour trouver et exposer la vérité, pour éviter l'erreur<sup>1</sup>. En réalité, il n'y a qu'une science, celle de la nature, et nous la divisons en plusieurs parties, dans l'impossibilité où nous sommes de saisir l'ensemble. De même il n'y a qu'une seule et

1. *Art de raisonner* et *Logique*, Introduction.

même méthode, applicable à toutes les sciences, quoiqu'elle prenne quelquefois des formes diverses en apparence, comme les formes diverses de la science auxquelles elle s'applique<sup>1</sup>.

Quel est d'abord le degré de certitude dont sont susceptibles les objets de nos connaissances?

Il y a trois sortes d'évidence : l'évidence de *fait*, l'évidence de *sentiment*<sup>2</sup>, l'évidence de *raison*. Nous avons la première, quand nous assurons des faits par notre propre observation : le témoignage des autres supplée plus ou moins à l'évidence quand il s'agit des faits que nous ne pouvons nous-même observer. La seconde, qu'on pourrait également appeler évidence de fait, consiste dans la connaissance certaine des phénomènes que j'observe en moi. Enfin l'évidence de raison repose sur l'identité. Ainsi perception extérieure, conscience et raison, pour parler le langage moderne, voilà selon Condillac les trois moyens par lesquels nous atteignons l'évidence. Mais il ne faut pas oublier que Condillac ne reconnaît à aucun de ces pouvoirs la portée qu'on leur accorde quelquefois de nos jours. Il y a des philosophes qui soutiennent que la perception extérieure nous fait connaître, non seulement l'impression que les corps produisent sur nous, mais l'essence même des corps; Condillac ne croit pas que nous connaissions la nature des

1. On a trop souvent omis de signaler ce rapport entre la conception de la science et la conception de la méthode : une seule science, une seule méthode ; division arbitraire de la science, division arbitraire des procédés par lesquels nous l'acquérons. (*Logique*, 157.)

2. Nous voyons encore ici le mot *sentiment* employé comme synonyme de *conscience*.

corps, pour lui l'évidence de fait ne porte que sur les rapports des corps à nous : nous savons que les corps nous apparaissent de telle ou telle manière; nous ne savons pas s'ils sont réellement tels qu'ils nous apparaissent. Leur existence même n'est pas un *fait* évident<sup>1</sup>; c'est parce que nous ne produisons pas nous-mêmes les impressions que nous éprouvons, c'est parce que tout effet suppose une cause, que nous affirmons l'existence d'êtres qui agissent sur nous. C'est l'évidence de *raison* qui nous fait affirmer l'existence d'un monde extérieur dont l'essence nous échappe.

L'école spiritualiste, qui se réclame de Maine de Biran et de Jouffroy, soutient que par la conscience nous connaissons tout à la fois les phénomènes psychologiques et l'âme elle-même dont ils sont les modifications ou dont elle est la cause. Condillac soutient que la conscience, comme les sens, ne saisit que les phénomènes. C'est à l'évidence de raison qu'il fait appel pour établir l'existence d'une substance sentante distincte de la substance étendue; c'est l'évidence de raison qui nous fait connaître l'existence de l'âme comme elle nous fait connaître l'existence du monde extérieur<sup>2</sup>.

1. M. Robert (c. III) ne nous semble pas avoir insisté suffisamment sur ce que les sensations nous font connaître (*apparences des objets ou phénomènes*) et sur ce qu'elles ne peuvent nous faire connaître (*objets*). C'est pour n'avoir pas fait cette distinction qu'il adresse à Condillac un certain nombre d'objections qui ne portent pas.

2. Il est assez curieux de voir que V. Cousin a établi l'existence du monde extérieur en montrant, comme Condillac, que nous sommes obligés d'aller chercher hors de nous-mêmes la cause de nos sensations (*Fragm. de ph. contemporaine*, p. 27); qu'il a toujours nié que la conscience puisse directement saisir le moi comme substance et comme cause. (Voyez Ravaisson, *la*

La même école spiritualiste voit dans la raison la faculté qui nous donne les premiers principes et les notions premières, les principes d'identité et de contradiction, de raison suffisante, de causalité, de substance, de finalité, et les notions d'infini, de parfait, d'absolu. Condillac s'est placé à un point de vue tout différent. Il distingue à propos de la substance ce que nous en savons et ce que nous n'en savons pas : nous savons qu'il y a en nous un être dans lequel nos sensations se succèdent, quelque chose qui est en dessous de nos sensations ; mais nous ne savons quel est cet être, parce que nous ne l'apercevons point en lui-même. De même nous savons qu'il y a quelque chose en dehors de nous, mais nous n'en connaissons pas la nature<sup>1</sup>. Nous savons donc qu'il y a des substances, mais nous ne pouvons dire quelles elles sont<sup>2</sup>. De même nous sentons qu'il y a en nous quelque chose qui produit nos mouvements, comme il y a en dehors de nous quelque chose qui meut les corps ; nous savons qu'il y a des causes ou des forces, mais nous ne pouvons en connaître l'essence. Condillac ne nierait donc pas les principes de causalité et de substance ; il n'est pas un phénoméniste pur comme Hume ou comme Stuart Mill ; mais il en

*Philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, 2<sup>e</sup> édition ; Lachelier, *Revue philosophique*, mai 1885.)

1. *Art de penser*, 143.

2. Il est intéressant de comparer ce que dit Condillac avec la théorie kantienne des choses en soi. Kant dit quelquefois que nous ne pouvons même savoir s'il y a des choses en soi ; mais le plus souvent il affirme qu'elles existent et nie que nous puissions rien en savoir de plus. De même les positivistes parlent « d'un océan qui vient battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barque ni voile. » (Littré.)

tient fort peu de compte, parce que, d'un côté, il considère les principes abstraits comme inutiles en eux-mêmes et que, de l'autre, il ne croit rien pouvoir apprendre des substances et des causes, sinon qu'elles existent. En outre il nie que nous ayons l'idée de l'infini en quantité<sup>1</sup> ou même de l'infini en qualité<sup>2</sup>. La raison n'est donc pour Condillac ni une faculté primitive qui nous donne les premiers principes et les notions premières, ni une faculté qui représente uniquement, comme le veulent les Anglais, les acquisitions de l'expérience.

Condillac ramène l'évidence de raison à l'identité. Mais on peut dire que cette doctrine est assez obscure, malgré tous les efforts qui ont été faits pour l'éclaircir<sup>3</sup>. Elle n'a pas été d'ailleurs la doctrine de l'école tout en-

1. *Art de penser*, c. xii.

2. Voyez ce que nous avons dit de Dieu d'après Condillac. Voyez en outre : VI, *Psychologie*.

3. Condillac revient souvent sur ce point. Voyez *Art de raisonner*, *Logique*, *Langue des calculs*, etc. La Romiguière a défendu la théorie de Condillac dans ses *Leçons de philosophie*, Destutt de Tracy l'a combattue dans sa *Logique* (p. 245). Maine de Biran, V. Cousin ont combattu Condillac et La Romiguière: Réthoré, en faisant l'apologie du condillacisme, paraît n'avoir accordé qu'une importance secondaire à cette question; Robert montre un certain nombre des difficultés qu'elle soulève; mais il n'a pas assez tenu compte, dans les ouvrages de Condillac, de la distinction entre les choses que nous pouvons connaître et celles que nous ne pouvons connaître. Nous croyons avoir indiqué le véritable sens de la théorie de Condillac. On pourra s'en convaincre en examinant les exemples donnés dans l'*Art de raisonner*. Quant à la valeur de cette théorie, elle peut être contestée au point de vue du jugement par ceux qui admettent des jugements synthétiques (Kant, voyez sur ce sujet Cousin, Vacherot, *la Métaphysique et la science*, I, 400 sq.; Robert, p. 130, etc.); elle a été également contestée au point de vue du raisonnement. Voyez Duhamel, *Méthodes de raisonnement*, I, ch. xiv; Dugald-Stewart

tière, et si La Romiguière l'a défendue vigoureusement, elle a été repoussée avec non moins de force par Destutt de Tracy. Nous essayerons d'expliquer d'après les textes ce que Condillac a pu entendre par là. Rappelons d'abord qu'il distingue nos connaissances en deux grandes classes : les idées simples, c'est-à-dire les perceptions telles que les sens nous les donnent, et prises séparément des objets où elles se réunissent; les idées complexes ou les perceptions rassemblées pour former un tout. La première classe relève de l'évidence de fait et de sentiment, la seconde de l'évidence de raison. Or, si nous prenons une idée complexe, nous pouvons par l'analyse trouver les idées simples qui la constituent et faire acquérir ainsi à la notion l'évidence qu'a séparément chacun des éléments. Si nous prenons une autre idée complexe, nous pouvons faire sur elle les mêmes opérations. Mais une proposition est l'énonciation d'un jugement, c'est-à-dire le résultat d'une comparaison entre deux idées. Quand donc une proposition sera-t-elle évidente? Quand donc celui qui connaît la valeur des termes ne peut-il pas douter de ce qu'elle affirme? C'est lorsque, après avoir examiné les idées simples qui constituent chacune des notions complexes, il arrive à voir que ces idées simples sont les mêmes dans l'une et dans l'autre. *L'identité* des éléments constitutifs de chaque notion nous montre l'évidence de la proposition. Dès lors, l'identité est le signe auquel on reconnaît l'évidence des propositions et par suite celle

*Eléments*, II, 2, III; Janet, *Traité élémentaire*, 459; M. Ravaisson n'est pas éloigné d'adopter la théorie de Condillac (*Rapport*, 217) et la défend contre Duhamel.

des raisonnements, qui ne sont qu'une série de jugements. Certaines propositions seront évidentes par elles-mêmes, lorsqu'on apercevra immédiatement l'identité des idées simples qui entrent dans les notions exprimées par les deux termes; une proposition sera la conséquence d'une autre proposition, elle deviendra par conséquent évidente à son tour, quand on aura montré que les idées simples qui entrent dans les notions qu'elle compare sont identiquement les mêmes que celles qui entrent dans les notions de la proposition évidente par elle-même.

Il y a union des trois moyens de connaître pour l'acquisition de la plupart de nos connaissances; l'évidence de sentiment et l'évidence de raison nous donnent la distinction de l'âme et du corps; l'évidence de fait et l'évidence de raison nous donnent l'existence des êtres extérieurs.

Outre les faits, les sensations et les raisonnements, nous employons encore les conjectures et l'analogie. Les conjectures sont le degré de certitude le plus éloigné de l'évidence; le plus faible degré de conjecture est celui où nous assurons une chose uniquement parce que nous ne voyons pas pourquoi elle ne serait pas; le second est celui où, de plusieurs moyens dont une chose peut être produite, on préfère celui qu'on imagine le plus simple; sur cette supposition que la nature agit par les moyens les plus simples. Elles ne doivent être employées qu'autant qu'elles peuvent donner naissance à l'évidence de fait et à l'évidence de raison. L'analogie est intermédiaire entre les conjectures et l'évidence. Elle consiste à juger du rapport qui doit être entre les effets par celui qui est entre les causes, ou du rapport qui doit être entre les causes par celui qui est entre les effets; elle peut



n'être fondée que sur des rapports de ressemblance, enfin elle est fondée sur le rapport à la fin. Deux hommes qui ont vécu isolés se rencontrent et disent l'un de l'autre : Il est sensible comme moi. Voilà le degré le plus faible d'analogie. Ils se meuvent et concluent qu'il y a dans chacun d'eux un principe sentant ; ils remontent de l'effet à la cause. Ils voient l'un et l'autre dans leur semblable des mouvements relatifs à sa conservation : ils voient qu'ils sentent et se meuvent l'un et l'autre par les mêmes moyens ; ils se font un langage d'action. L'analogie acquiert une certitude de plus en plus grande <sup>1</sup>.

Les conjectures et l'analogie concourent avec l'évidence de fait et l'évidence de raison à nous faire découvrir des vérités nouvelles. C'est grâce à ce concours qu'on a découvert le mouvement de la terre, sa figure, son orbite, etc.

### *L'Analyse.*

L'analyse, disait Condillac dans son premier ouvrage, est le vrai et l'unique secret des découvertes <sup>2</sup> ; c'est aussi la méthode dont on doit se servir pour exposer les découvertes qu'on a faites <sup>3</sup>. C'est là une doctrine à laquelle Condillac est resté fidèle toute sa vie. Il l'a reproduite à peu près dans tous ses ouvrages. Reprendre dans chaque genre et avec ordre toutes les idées qu'on doit se former,

1. *Art de raisonner*, livre IV, c. II et III. Le *Traité des animaux* est, dans la seconde partie, une application de l'emploi de l'analogie. Dans la *Langue des calculs*, Condillac donne au mot *analogie* un sens beaucoup plus étendu : c'est à elle que se réduit tout l'art de raisonner, comme tout l'art de parler (p. 7).

2. *Essai sur l'Origine des connaissances*, I, 109 ; II, 244.

3. *Ibid.*, II, p. 260.

les déterminer avec précision, les analyser avec exactitude, les comparer par toutes les faces que l'analyse y fait découvrir, ne comprendre dans ses jugements que les rapports qui résultent de ces comparaisons : tel est, nous dit-il lui même, le point de vue auquel il s'est placé pour composer le *Cours d'Etudes*, le *Traité des Sensations*, et en général tous ses ouvrages <sup>1</sup>. L'analyse est l'unique méthode pour acquérir des connaissances, dit-il dans la *Logique*, c'est elle qui fait les esprits justes <sup>2</sup>.

L'éloge de l'analyse est presque toujours accompagné de la critique de la synthèse. C'est dans la synthèse, dit-il dans son premier ouvrage, que paraît surtout l'inutilité et l'abus des principes. C'est une méthode où il semble qu'il soit défendu à la vérité de paraître qu'elle n'ait été précédée d'un grand nombre de définitions, d'axiomes, et d'autres propositions prétendues fécondes. Ce n'est point à la méthode synthétique que les mathématiques doivent leur certitude, c'est à l'algèbre et à l'analyse. Les ouvrages de métaphysique, de morale et de théologie où l'on a voulu employer cette méthode, prouvent suffisamment qu'elle est imparfaite <sup>3</sup>. Le syllogisme, dit-il ailleurs, est le grand instrument de la synthèse; il fait consister le raisonnement dans la forme du discours, plutôt que dans le développement des idées; rien n'est plus frivole que cette méthode <sup>4</sup>. La synthèse, dit-il encore, est une mé-

1. *Traité des animaux*, p. 174, note.

2. C. II et III.

3. *Essai*, I p. 104. Les mêmes critiques sont reproduites dans l'*Histoire moderne*, III, 294, et textuellement dans l'*Art de penser*, p. 122.

4. *Art de penser*, 130; *Logique*, 65. On pourrait remarquer que s'il importe avant tout d'examiner la *matière* du raisonne-

thode ténébreuse qui commence toujours par où il faut finir <sup>1</sup>.

Il semble aujourd'hui que ceux qui traitent la question de méthode s'accordent à montrer l'analyse et la synthèse comme les deux procédés qui, se complétant, peuvent par leur union seule nous conduire à la vérité. Condillac a-t-il donc enlevé à l'esprit humain un de ses moyens légitimes de connaître?

Voyons ce qu'il entend par l'analyse. L'analyse consiste à composer et à décomposer nos idées pour en faire différentes comparaisons, pour découvrir, par ce moyen, les rapports qu'elles ont entre elles et les nouvelles idées qu'elles peuvent produire <sup>2</sup>. Si vous vouliez, disait-il, dans ses *Leçons préliminaires* à l'enfant de Parme, connaître l'intérieur d'une montre, vous la démontriez ou la décomposeriez ; vous arrangeriez avec ordre toutes ses parties devant vous ; vous examineriez séparément comment chacune est faite, comment l'une agit sur l'autre, et comment le mouvement communiqué par un premier ressort passe de roue en roue jusqu'à l'aiguille qui marque les heures <sup>3</sup>. Cette décomposition et cette recombinaison est ce que l'on nomme *analyse*. Pour connaître, dit-il dans un passage célèbre, les objets que contient une vaste campagne que nous avons entrevue un instant <sup>4</sup>, il en faut voir chaque partie l'une après l'autre, comparer les objets pour juger des rapports où ils sont, puis, après

ment, il n'est pas sans intérêt ensuite de tenir compte de la *forme*.

1. *Logique*, p. 149.

2. *Essai*, p. 109.

3. *Grammaire*, LXX.

4. *Logique*, p. 16. Voyez *Eclaircissements*, IV.

avoir démêlé tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, les embrasser d'un seul regard. Nous ne décomposons que parce qu'un instant ne nous suffit pas pour étudier tous les objets; mais nous ne décomposons que pour recomposer. L'analyse de la pensée se fait comme celle des objets extérieurs; on en fait la décomposition et la composition en se conformant aux rapports qui sont entre les choses. On procède comme celui qui, voulant connaître une machine, la décomposerait pour en étudier séparément chaque partie : ayant de chacune d'elles une idée exacte, et pouvant les remettre dans le même ordre où elles étaient, il concevrait parfaitement cette machine parce qu'il l'aurait décomposée et recomposée. Les petites couturières défont et refont la robe qu'on leur donne pour modèle et apprennent ainsi à en faire une semblable. Elles savent l'analyse aussi bien que les philosophes.

Ainsi l'analyse recommandée par Condillac est une méthode de décomposition et de reconstitution. Analyser l'eau, par exemple, consisterait à la décomposer pour trouver dans quelle proportion s'unissent l'oxygène et l'hydrogène qui la constituent, puis à prendre de l'oxygène et de l'hydrogène dans les proportions trouvées pour reconstituer l'eau. C'est de cette manière que procède Lavoisier quand il fait une de ses célèbres découvertes. Il peut dès lors sembler que Condillac n'a fait, en condamnant la synthèse, que supprimer le mot et qu'il a essayé de donner à l'analyse ce que nous donnons d'ordinaire à la synthèse. C'est ce qu'on a soutenu plus d'une fois. « La méthode exclusivement employée et recommandée de nos jours, dit Maine de Biran, sous le nom

d'analyse est une véritable synthèse<sup>1</sup>. » On a souvent depuis Maine de Biran reproduit cette critique : Condillac a prétendu, a-t-on dit, que la méthode était tout entière dans l'analyse qui, selon lui, comprend la synthèse<sup>2</sup>. Partout, dit-on encore, on surprend les efforts qu'il fait pour donner à l'analyse ce qui n'appartient qu'à la synthèse<sup>3</sup>. Condillac a prévu cette objection : « Il est vrai, dit-il dans l'*Art de penser*<sup>4</sup>, qu'on fait ordinairement deux méthodes de ce que je renferme en une seule. On veut que l'analyse ne soit que ce qu'elle signifie littéralement, une décomposition ; et on fait de l'art de composer une méthode à part à laquelle on donne le nom de synthèse. » Et il y a répondu avec une clarté qui ne laisse rien à désirer : « Qu'on raisonne bien<sup>5</sup> ou mal, il faut nécessairement que l'esprit monte et descende tour à tour ; ou pour parler plus simplement, il lui est essentiel de composer, comme de décomposer, parce qu'une suite de raisonnements n'est et ne peut être qu'une suite de compositions et de décompositions. *Il appartient donc à la synthèse de décomposer comme de composer, et il appartient à l'analyse de composer et de décomposer.* Il serait absurde d'imaginer que ces deux choses s'excluent, et qu'on pourrait raisonner en s'interdisant à son choix

1. *Examen des Leçons* de M. La Romiguière, 74, 82.

2. Ch. Bénard, art. *Analyse* dans le *Dictionnaire philosophique*. La gradation est curieuse à étudier. « La méthode, dit M. de Biran, est une véritable synthèse. » « Condillac a prétendu, dit Ch. Bénard, que l'analyse comprenait la synthèse. » La première affirmation est une critique dont il y a lieu de discuter la valeur, la seconde prête à Condillac une doctrine contraire à celle qu'il a toujours défendue.

3. Robert, p. 183.

4. Page 129.

5. *Logique*, p. 150.

toute composition ou toute décomposition. En quoi donc différent ces deux méthodes ? En ce que l'analyse commence toujours bien et que la synthèse commence toujours mal. » Nous croyons, en effet, que la véritable différence qui sépare la méthode analytique de la méthode synthétique ne consiste pas en ce que l'une se borne à décomposer et l'autre à composer. Il est impossible d'arriver à une connaissance exacte des éléments constitutifs d'un tout si l'on ne remarque pas les rapports qui les unissent, si l'on n'essaye même de recomposer le tout pour s'assurer qu'on a bien saisi ces rapports. De même on ne peut connaître la manière dont les choses s'assemblent, la forme des matériaux, si l'on n'a pas examiné la nature de ces matériaux et la manière dont ils sont unis. On décomposera et on composera donc dans l'un et dans l'autre cas ; mais dans l'analyse on cherchera surtout à déterminer les éléments ; dans la synthèse, la forme du tout qu'ils constituent. Condillac a donc pu tout à la fois condamner la synthèse et faire appel à la composition, comme d'autres ont pu condamner l'analyse tout en se servant de la décomposition <sup>1</sup>.

L'analyse ainsi entendue <sup>2</sup> est la seule méthode selon Condillac ; c'est l'analyse qu'il faut employer dans toutes les sciences particulières, dans les mathématiques comme dans la métaphysique, dans la morale et dans la

1. Voyez *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Conclusion. Voyez également sur cette question Papillon, *Histoire de la philosophie moderne*, II, 59. Quant à ces deux méthodes, il nous semble que chacune d'elles a sa valeur propre dans les sciences : la chimie eût perdu si elle n'avait pas eu Lavoisier ou M. Berthelot.

2. Nous avons indiqué les rapports de la méthode de Condillac à la méthode cartésienne.

politique, dans la grammaire et dans l'économie politique, dans l'histoire et dans la physique<sup>1</sup>. Sur l'emploi de l'analyse dans chacune de ces sciences, il y aurait beaucoup de choses utiles et ingénieuses à extraire des ouvrages de Condillac; on y trouverait aussi un certain nombre de vues contestables. Nous nous bornerons à résumer brièvement ce qu'il dit des sciences physiques. Il loue les physiciens et les chimistes qui s'attachent uniquement à recueillir des phénomènes, parce qu'ils ont reconnu qu'il faut embrasser les effets de la nature et en découvrir la dépendance naturelle avant de poser des principes qui les expliquent<sup>2</sup>. Les physiciens doivent en effet se borner à mettre en système les parties de la physique qui leur sont connues; leur unique objet doit être d'observer les phénomènes, d'en saisir l'enchaînement et de remonter jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent. Tout consiste à expliquer des faits par des faits. Si un seul fait ne suffit pas pour rendre raison de tous ceux qui sont analogues, il en faut employer deux, trois, ou davantage. On observera, par exemple, tous les effets que le mouvement peut produire dans l'étendue, tout en prenant garde d'entreprendre de déterminer ce qu'on appelle *la force* d'un corps ou de conclure qu'il n'y a que de l'étendue et du mouvement. A mesure que l'on recueillera des phénomènes, on les disposera dans un ordre où les premiers rendent raison des derniers; ils

1. M. Janet, dans son *Traité élémentaire*, ramène l'analyse mathématique et l'analyse des chimistes, la méthode de régression et la méthode de décomposition à un seul et même procédé (p. 454).

2. *Traité des Systèmes*, p. 26.

se prêteront ainsi une lumière mutuelle qui nous éclairera sur les expériences qui restent à faire, qui nous suggérera des hypothèses <sup>1</sup>, pour la vérification desquelles nous aurons recours à de nouvelles observations. Par ce moyen, on découvrira peu à peu les lois du mouvement, on réduira à un petit nombre les phénomènes qui doivent servir de principes. Peut-être même trouvera-t-on une loi qui tiendra lieu de toutes les lois, parce qu'elle sera applicable à tous les cas; peut-être arrivera-t-on ainsi à un système aussi parfait que possible, et ne manquera-t-il plus rien à la partie de la physique qui traite du mouvement des corps <sup>2</sup>. Si l'on joint à ces indications les chapitres si judicieux et si instructifs dans lesquels Condillac montre comment on est parvenu à mesurer les cieux et la terre, à déterminer les différentes saisons, à expliquer l'inégalité des jours, à mesurer les degrés d'un méridien, à s'assurer du mouvement de la terre, de sa forme, à constituer le système du monde <sup>3</sup>, on conviendra, ce semble, que Condillac a un des premiers <sup>4</sup> exposé avec précision et avec ampleur le but que doit se

1. M. Robert a remarqué avec raison (p. 268) que Condillac n'était pas l'ennemi déclaré des hypothèses, comme l'a dit M. Cousin. Il suffit de lire le chapitre XII du *Traité des Systèmes* pour voir que Condillac a été sur ce sujet de l'avis des savants modernes qui font appel aux hypothèses, mais les vérifient par des observations impartiales et des expériences nombreuses.

2. *Traité des Systèmes*, c. XVI. On peut retrouver la trace de ces idées dans l'*axiome éternel* de M. Taine.

3. *Art de raisonner*.

4. Sans doute il a été précédé par Bacon et il le reconnaît lui-même. Mais si personne ne conteste à Bacon la grandeur des vues et la splendeur des images et du style, personne non plus, ce semble, ne songe à lui accorder la précision et l'exactitude qui se trouvent manifestement chez Condillac.



proposer la science moderne, et la méthode prudente et patiente qu'il lui convient de suivre pour atteindre ce but. Ne s'occuper que des phénomènes, chercher les lois qui les régissent ; essayer de faire rentrer les lois particulières dans des lois plus générales, celles-ci dans un petit nombre de lois ou même dans une seule loi plus générale encore ; ne pas chercher à déterminer la nature de la force ou de la cause qui produit le mouvement ; mais ne pas conclure qu'il n'y a rien au delà de l'étendue et du mouvement, c'est là le rôle indiqué à la science par Condillac ; c'est, on peut le dire, celui dans lequel se sont renfermés les savants modernes, héritiers de Lavoisier qui lui-même reconnaissait Condillac comme son maître.

### *La liaison des idées.*

L'analyse est l'unique secret des découvertes, l'unique secret de l'analyse est la liaison des idées. La liaison des idées est un principe que Condillac a, dit-il, le premier découvert<sup>1</sup>. Il semble distinguer les *associations d'idées*, qui varient comme l'esprit des poètes, comme l'esprit des peuples qui, ayant des usages, des mœurs et des caractères différents, ne sauraient s'accorder à associer toutes leurs idées de la même manière, et les *liaisons d'idées* qui, formées par la nature, sont assujetties aux mêmes lois dans toutes les langues et ne diffèrent qu'en ce qu'elles se traduisent par des signes différents<sup>2</sup>. Les liaisons d'idées sont volontaires ou bien elles sont le

1. *Essai*, II, 247 ; *Art de penser*, 245 ; *Traité des animaux*, 167.

2. *Art d'écrire*, 401 ; voyez Janet, *Traité élémentaire*.

résultat d'une impression étrangère<sup>1</sup>. Elles nous permettent seules d'expliquer l'imagination, la contemplation, la mémoire qu'elles engendrent, et elles ont pour cause l'attention. Considérées telles qu'elles se trouvent chez l'homme parvenu à un certain âge, elles peuvent devenir une source d'avantages et d'inconvénients : elles produisent des raisonnements bizarres, des antipathies ou des sympathies que rien ne justifie, quelquefois même la folie. D'un autre côté, elles servent à la conservation de notre être<sup>2</sup>; elles constituent la raison, elles sont l'unique cause de toutes les qualités de l'esprit<sup>3</sup>; elles sont le principe de l'art de penser<sup>4</sup> et de l'art d'écrire<sup>5</sup>; elles font le grand écrivain comme elles font le grand savant et le grand philosophe. Dans le premier cas, on a marché au hasard et on s'est égaré; dans le second, on a pris les leçons de la nature et on a essayé de lier ses idées comme elle-même avait commencé à les unir en nous. Toute la difficulté consiste à savoir comment on doit commencer pour saisir les idées selon leur plus grande liaison<sup>6</sup>; car les idées peuvent se combiner de bien des manières, et l'on peut supposer une combinaison où la liaison est aussi grande que possible, tandis que dans plusieurs autres elle va en diminuant jusqu'à ce qu'elle cesse d'être sensible. En envisageant un objet par un endroit qui n'a point de liaison sensible avec les idées que je cherche, je ne trouverai rien; si la liaison

1. *Essai*, I, 120; *Art de penser*, 43; *Grammaire*, XX.

2. *Essai*, I, 121; *Art de penser*, 46.

3. *Histoire moderne*, IX, 204.

4. *Essai* et *Art de penser*, *ibid.*

5. *Art d'écrire*, conclusion.

6. *Essai*, II, 243; *Art de penser*, 242.

est légère, je découvrirai peu de chose; mais si je le considère par le côté qui a le plus de liaison avec les idées que je cherche, je découvrirai tout, l'analyse se fera presque sans effort. Mais comment saisir les idées par leur plus grande liaison? L'Intelligence qui nous a créés nous a tout donné pour bien commencer; elle nous a donné des organes d'une conformation spéciale qui déterminent nos facultés et nos besoins. Un besoin pressant fait porter un jugement à l'enfant: il est averti, par le plaisir qu'il éprouve, de l'exactitude de son observation. A-t-il mal jugé, la douleur l'avertit de sa méprise et l'invite à des observations plus exactes. Le plaisir et la douleur sont nos premiers maîtres, et nous n'aurions pas besoin d'*Art de raisonner* s'il ne fallait juger que des choses qui se rapportent aux besoins de première nécessité. Les besoins tiennent les uns aux autres: leurs idées se lient les unes aux autres et forment comme une suite d'idées fondamentales qui pourraient être considérées chacune comme le commencement d'une des séries qui constituent nos connaissances. Les idées des choses qui se rapportent aux besoins se lient avec les perceptions des besoins et elles se lient entre elles.

On comprend que les groupes d'idées qui ont pour point de départ une de ces idées fondamentales s'associent selon leur plus grande liaison, si l'on admet tout à la fois que Dieu nous a donné des organes qui déterminent nos besoins, et qu'il s'est proposé de nous conserver en nous permettant, par le sentiment du plaisir et de la douleur, de discerner ce qui est propre à la satisfaction des besoins. Les choses agissent sur nous, et notre organisation nous prédispose à lier leurs idées d'une manière déterminée.

Mais cela n'a lieu que pour les besoins de première nécessité, et nous portons une foule de jugements sur lesquels la nature ne nous avertit plus. Comment alors la plus grande liaison s'établira-t-elle entre nos idées? Condillac croit que la nature nous guide encore par l'ordre même dans lequel elle offre les objets : il y en a qui appellent plus particulièrement les regards, qui sont plus frappants, qui dominent, autour desquels semblent s'arranger tous les autres <sup>1</sup>. Ainsi se formeront de nouveaux groupes ; mais nous ne trouvons plus, comme à propos des premiers, une explication de la manière dont ils se forment ; nous savons même qu'ils se forment de différentes manières, et nous n'avons plus le plaisir ou la douleur pour nous avertir que nous ne suivons pas l'ordre naturel. Comment savoir alors si nos idées se combinent selon la plus grande liaison ? Condillac nous dit bien qu'il faut éviter la précipitation, qu'il faut faire appel à l'expérience ; mais il nous manque le signe auquel nous pouvons reconnaître que nous ne nous sommes pas trompés ; il nous dit bien que la nature nous guide, mais nous n'avons plus le moyen de nous assurer que nous marchons dans la voie qu'elle nous trace. Par suite, il devient assez difficile de donner des règles applicables à l'art de raisonner, et il reste une certaine obscurité sur le principe même auquel Condillac ramène toute la méthode <sup>2</sup>.

1. *Art de penser*, ch. v ; *Essai*, I, ch. 1x ; *Logique*, ch. 1 et 11.

2. L'école anglaise, qui explique par l'association des idées l'âme et ses facultés, a essayé de porter plus de précision dans cette question. Les analyses de Hume, de Hartley, de Stuart Mill, de Bain, de Spencer sont intéressantes à ce point de vue ; car elles ont pour but principal d'expliquer ce qui n'est pas

*Le langage.*

Si le secret de l'analyse est la liaison des idées, le langage est le moyen qui nous a été donné par la nature pour bien raisonner. Les langues, dit Condillac, sont des méthodes analytiques. A l'origine, nous avons le *langage d'action* dont les éléments, c'est-à-dire les organes que l'auteur de la nature nous a donnés, sont nés avec l'homme et sont ainsi *innés* et antérieurs aux idées. De même que notre conformation, dans son ensemble, a été produite par Dieu pour assurer la conservation de notre être, notre conformation extérieure est destinée à représenter tout ce qui se passe dans l'âme<sup>1</sup>, à exprimer nos sentiments et nos jugements ; nous parlons le langage d'action aussitôt que nous sentons. Le besoin de nous faire entendre, pour recevoir des secours de nos semblables, nous fait observer successivement tous les mouvements qui constituent leurs actions et les nôtres ; puis nous répétons ces mouvements, et le langage d'action devient pour nous une méthode analytique ; en décomposant notre action, qui est le tableau de notre pensée, nous décomposons notre pensée elle-même. Ayant ainsi les premiers signes, nous trouverons, en consultant l'analogie, tous les autres et le langage d'action rendra toutes nos idées. Mais l'homme cesse de parler le langage d'action et le remplace par

suffisamment éclairci par Condillac. Celles qui portent en particulier sur les principes directeurs de la connaissance sont justement célèbres.

1. *Logique*, p. 110.

le langage des sons articulés; il parle avec de parœils sons avant de le faire de propos délibéré, les langues commencent avant qu'on ait le projet d'en faire; elles deviennent ensuite des méthodes analytiques qui servent, comme auparavant le langage d'action, à décomposer notre pensée. Tant qu'on parle seulement des choses relatives aux besoins de première nécessité, les langues sont des méthodes exactes: car l'expérience nous avertit de notre erreur, si nous supposons dans une analyse ce qui n'y doit pas être; nous nous corrigeons et nous parlons mieux. Mais on n'a pas cherché de nouveaux mots dans l'analogie quand on a développé les langues, et les langues ont cessé d'être des méthodes exactes. Il faut donc revenir à l'imitation de la nature. Il faut se servir des mots pour décomposer la pensée, pour étudier successivement toutes les idées qui autrement resteraient enveloppées confusément dans la perception que nous en avons<sup>1</sup>; il faut distribuer avec ordre, considérer séparément chacune des idées qui sont comprises sous chaque mot, observer dans deux mots que l'on rapproche le rapport que deux idées ont l'une avec l'autre; puis, dans le raisonnement qui est une suite de propositions, observer avec les mots une suite d'idées et d'opérations que l'on n'aurait pas démêlées

1. On a reproché à Condillac d'avoir fait dériver la pensée du langage (Cousin, Robert). Condillac a dit souvent et expressément le contraire. « Si les idées et les opérations de notre âme n'étaient pas en nous, dit-il dans la *Grammaire* (p. 51), les signes ne nous apprendraient pas à les distinguer... Ce n'est pas en parlant, dit-il encore, que je juge et que je raisonne. J'ai déjà jugé et raisonné, et ces opérations de l'esprit précèdent nécessairement le discours. » *Gr.*, xxxix. Ce qu'il soutient, c'est que sans le langage il n'y aurait pas d'*Art de penser*.

sans leur secours. Les idées ainsi examinées séparément et comparées se lient avec les signes qui nous ont permis de décomposer notre pensée et d'en comparer les éléments; par l'intermédiaire de ces signes, c'est-à-dire des mots, elles se lient entre elles et en faisant la langue nous faisons la science. Tout progrès dans la langue est un progrès dans la science, et une langue bien faite nous donnerait une science parfaite.

L'analyse est donc la seule vraie méthode, elle a pour principe la liaison des idées, et celle-ci suppose les mots qui nous permettent d'examiner, de comparer et de lier les idées<sup>1</sup>.

### *L'erreur.*

Condillac croit que la principale source de nos erreurs est dans l'habitude de raisonner sur des choses dont nous n'avons point d'idées ou dont nous n'avons que des idées mal déterminées. Il montre que l'indétermination des idées a son origine dans la manière défectueuse dont nous formons notre langage avant d'avoir atteint l'âge de raison<sup>2</sup>. En perfectionnant notre langage, en nous

1. Sur les langues considérées comme méthodes analytiques, voyez surtout la *Grammaire*, la *Logique*, la *Langue des calculs*, etc. Duhamel (*Des méthodes dans les sciences du raisonnement*, I, 93); Stuart Mill (*Système de logique*, II, 197), ont combattu la théorie de Condillac, qui revêt quelquefois une forme exagérée; mais la plupart des objections qu'ils lui adressent ne portent pas, parce qu'ils n'ont pas suffisamment remarqué que la langue ne crée la science qu'en tant qu'elle sert à analyser la pensée et à lier les idées. Voyez sur ce sujet Lavoisier, *op. citat.*

2. *Essai*, II, 202; *Art de penser*, 176, etc. Voyez La Romiguière, *Leçons de philosophie*, I, 26; Robert, 238, oublie, dans les objections qu'il adresse à cette théorie, que Condillac voit dans le langage l'unique moyen d'analyser et de lier nos idées.

rendant compte des idées qui sont réunies par chaque mot, de celles qui sont comparées dans les propositions et les séries de propositions, nous trouverons donc des vérités nouvelles et nous détruirons du même coup toute cause d'erreur.

En résumé une seule méthode pour toutes les sciences, pour découvrir les vérités qui nous sont accessibles et éviter l'erreur; l'analyse ayant pour but la liaison des idées et pour moyen le langage, voilà à quoi se ramène la logique de Condillac.

## VIII

### Métaphysique <sup>1</sup>.

Condillac condamne formellement ce que dans le langage des écoles on nomme l'*ontologie* <sup>2</sup>, la science vaine qui ramasse, dit-il, toutes les idées abstraites, telles que l'être, la substance, les principes, les causes, les relations, etc., et se propose de traiter de tout avant d'avoir rien appris. Il laisse cependant une certaine place à ce que nous nommons la Métaphysique spéciale, c'est-à-dire à la Psychologie rationnelle, à la Cosmologie et à la Théodicée. Les positivistes s'occupent des phénomènes et de leurs liaisons : quant aux êtres, aux subs-

1. Il eût été naturel avant de parler de métaphysique, de faire connaître les doctrines intéressantes de Condillac sur la morale, le droit et la politique, sur les mathématiques et la physique, sur l'histoire et l'esthétique; mais la reconstruction de théories auxquelles Condillac n'a pas donné une forme systématique, nous eût conduit trop loin. Nous reviendrons ailleurs sur ce sujet.

2. Sur l'Ontologie, voyez Janet, *Traité élémentaire*, p. 777.



tances et aux causes qui selon les dogmatiques se cacheraient sous ces phénomènes ou les feraient apparaître, ils ne s'en occupent pas parce qu'il est impossible d'en connaître la nature, peut-être même d'en affirmer ou d'en nier l'existence. Comme les positivistes <sup>1</sup>, Condillac croit que la nature des êtres nous reste toujours inconnue, que nous ne saisissons ni l'essence des choses, ni l'essence de notre âme, ni l'essence de Dieu : l'Intelligence souveraine seule, dit-il, connaît les choses comme elles sont. Mais il croit pouvoir affirmer l'existence des êtres matériels, l'existence de l'âme, l'existence de Dieu. Il combat le matérialisme, l'idéalisme et l'athéisme. Par ce côté, il rentre donc dans la catégorie des métaphysiciens. Il ne se borne même pas à affirmer l'existence de l'âme et de Dieu ; il étudie les rapports que Dieu a avec nous et le monde ; il compare la nature de l'âme et celle du corps d'après les propriétés que l'observation lui a fait reconnaître en eux ; il arrive ainsi non à découvrir la nature de l'âme, des corps et de Dieu, mais à dire sur l'âme, sur les corps et sur Dieu un certain nombre de choses qui s'appliquent selon lui aux rapports que ces êtres peuvent avoir avec nous, mais

1. On n'a pas tenu suffisamment compte, croyons-nous, de l'influence de Condillac et de son école sur la formation des doctrines positivistes. A. Comte se réclame surtout de Humé, comme Cousin se réclamait des Écossais et des Allemands. Mais personne n'avait exprimé avec plus d'énergie que Condillac le principe de la relativité de nos connaissances qui forme le fond des doctrines d'A. Comte. Ce principe, A. Comte l'a vu appliqué par des savants qui s'avaient disciples de Condillac et il l'a accepté, peut-être sans savoir lui-même à qui il en était réellement redevable.

qui, plus d'une fois, sont identiques aux affirmations des métaphysiciens sur la nature même de l'âme, des corps et de Dieu. C'est un métaphysicien qui applique à la connaissance des objets métaphysiques la méthode relativiste que les positivistes ne croient applicable qu'à la connaissance des phénomènes.

Nous examinerons, en nous plaçant à ce point de vue, ce qu'il a pensé de l'âme, du monde et de Dieu, ce qu'on peut appeler en ne tenant compte que des choses affirmées, la Psychologie rationnelle, la Cosmologie et la Théodicée de Condillac.

### *L'âme.*

On peut ramener aujourd'hui à quatre les principales solutions proposées à propos de la nature de l'âme : les matérialistes font des phénomènes psychologiques un produit de la substance corporelle ; les phénoménistes nient qu'il y ait une substance ou matérielle ou spirituelle donnant naissance à ces phénomènes ; les positivistes se bornent à l'étude des phénomènes et ne croient devoir affirmer quoi que ce soit sur l'existence ou la non-existence des substances spirituelles ou matérielles. Enfin les spiritualistes affirment l'existence d'une substance distincte du corps, une, identique, simple, indivisible, à laquelle ils rapportent les phénomènes psychologiques.

On ne saurait confondre la théorie de Condillac avec aucune de ces doctrines, quoiqu'on puisse, en la considérant superficiellement, être tenté de la ramener à l'une d'elles. On le prendrait en effet pour un phénoméniste

si l'on se bornait aux textes où il dit que « *la pensée substantielle, qui n'est aucune des modifications de l'âme, mais qui est elle-même capable de toute sorte de modifications et que Malebranche a prise pour l'essence de l'esprit, n'est qu'une abstraction réalisée*<sup>1</sup> » ; où il affirme que les facultés qu'on appelle entendement et volonté ne sont que des abstractions réalisées<sup>2</sup>. Les positivistes pourraient le considérer comme un des leurs s'ils s'en tenaient aux passages où il assure que nous ne pouvons comprendre la nature de notre être<sup>3</sup>, parce que nous ne pouvons ni par la sensation, ni par l'abstraction, pénétrer dans la nature des substances<sup>4</sup>. On a même quelquefois, en ne tenant compte que de sa théorie de la connaissance mal interprétée, essayé de montrer en lui un matérialiste<sup>5</sup>. Enfin il serait encore permis de ne voir en lui qu'un spiritualiste ; il suffirait de tenir compte uniquement des réfutations qu'il a faites à plusieurs reprises du matérialisme<sup>6</sup>.

Quelle est donc sur ce point la véritable doctrine de

1. *Traité des animaux*, 180, n. 1. Cf. Cousin, série, I, t. III<sup>e</sup> p. 144 ; Robert, 297.

2. *Ibid.*, 182, et *Art de penser*, I, c. VIII.

3. *Traité des animaux*, Préface.

4. *Art de penser*, 21.

5. Lettre de Condillac à l'auteur des *Lettres à un Américain* (à la suite du *Traité des animaux*). « A la précision que je tâche de donner à mes principes, vous substituez un vague très favorable aux conséquences que vous en voulez tirer... Faites-moi la grâce de conclure d'après ce que je dis : il ne tiendrait qu'à vous de prouver que tous les philosophes sont des matérialistes. » Cf. Saphary, *L'école éclectique et l'école française*, 47 ; Lange, *Geschichte des Materialismus*, II ; Kuno Fischer, *Bacon und seine Nachfolger*, 631.

6. *Traité des animaux*, c. II ; *Grammaire*, c. IV ; *Art de raisonner*, c. 1, etc.

Condillac ? Dès son premier ouvrage, il affirme nettement la distinction de l'âme et du corps; il se sépare de Locke, à qui il semblait qu'il nous sera peut-être éternellement impossible de connaître si Dieu n'a point donné la puissance de penser à quelque amas de matière, disposée d'une certaine façon. Les raisonnements fondés sur l'ignorance de l'essence et de la nature de la matière sont, dit-il, tout à fait frivoles. Il suffit de remarquer que le sujet de la pensée doit être un. Or, un amas de matière n'est pas un; c'est une multitude. Et Condillac montre que le corps, en tant qu'assemblage et collection, ne peut être le sujet de la pensée; qu'on ne peut pas non plus diviser la pensée entre toutes les substances dont le corps est composé : car, pour que la comparaison puisse se faire, il faut un point de réunion, un sujet simple et indivisible, en un mot une âme<sup>1</sup>.

Les mêmes idées se retrouvent dans presque tous ses ouvrages : la statue n'a aucune idée de la matière, fait-il remarquer aux philosophes à qui il paraît si évident que tout est matériel<sup>2</sup>; il ne comprend pas ce qu'on pourrait entendre avec Buffon par des sensations corporelles<sup>3</sup>; il distingue la sensation produite à l'occasion d'un mouvement dans les organes, du mouvement lui-même, et la substance qui sent, l'âme simple et sans composition, de la substance étendue ou du corps<sup>4</sup>; il n'admet pas qu'il suffise de subtiliser le corps pour comprendre qu'il est

1. *Essai sur l'Origine des conn. hum.* 1, 20 sqq.

2. *Traité des Sensations*, ch. 1. Voyez également page 269.

3. *Traité des animaux*, p. 19.

4. *Grammaire, Précis*, art. IV. Condillac conserve la formule cartésienne en substituant la substance *qui sent* à la substance pensante.

le sujet de la pensée<sup>1</sup>. Enfin il croit démontrer avec une évidence égale la distinction de l'âme et du corps, et la proposition géométrique *que la mesure du triangle est le produit de sa hauteur par la moitié de sa base*<sup>2</sup>.

Condillac n'est donc ni phénoméniste, puisqu'il admet l'existence d'une substance servant de sujet à la pensée, ni matérialiste, puisqu'il croit que cette substance est absolument distincte du corps. Il doit donc être rapproché des spiritualistes. Mais son spiritualisme se distingue nettement du spiritualisme moderne. Une âme connue par la conscience comme un être distinct du corps, comme le sujet de la pensée, comme la cause des modifications qui se produisent en elle et des mouvements de son corps, comme une force simple, active, libre et immortelle : voilà ce qu'est pour les spiritualistes le principe de la pensée<sup>3</sup>. Condillac est beaucoup moins hardi dans ses affirmations. L'âme est une substance qui sent, elle est distincte du corps; la foi nous promet une autre vie. La raison prouve que notre âme est immortelle<sup>4</sup>, car elle est capable de mérite et de démérite et elle n'a dans cette vie ni des biens ni des maux proportionnés à ses actes : elle doit donc survivre au

1. *Art de penser*, I, 4.

2. *Art de raisonner*, c. III. Voyez encore *Histoire ancienne*, II, 316; *Logique*, 7.

3. Voyez Paul Janet, *Traité élémentaire de philosophie*. Quelques philosophes, M. Ravaisson par exemple, ont même pensé que nous avions conscience de Dieu. (*Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 245.)

4. *Art de penser*, p. 10 à 12; *Histoire ancienne*, II, 47; *Traité des animaux*, 149. Avant Kant, Condillac prouve uniquement l'immortalité par l'argument moral. C'est, ajoute-t-il, parce que les animaux ne sont capables ni de mérite ni de démérite que leur âme est mortelle.

corps pour recevoir la récompense de ses vertus ou la punition de ses vices. Nous sentons que notre âme a des perceptions, c'est-à-dire qu'elle éprouve quelque chose quand les objets font impression sur les sens<sup>1</sup>; nous sentons<sup>2</sup> qu'il y a en nous un principe de nos actions, nous en avons *quelque sorte d'idée* et nous l'appelons *force*<sup>3</sup> : Voilà tout ce que Condillac croit pouvoir dire de l'âme dans l'état présent. Il distingue en effet, par rapport à l'âme, trois états différents : l'un où elle commandait aux sens et où elle avait des idées qu'elle ne devait qu'à elle; un second dans lequel Dieu, en punition de sa désobéissance, lui a enlevé cet empire et l'a rendue dépendante des sens : c'est celui où nous nous trouvons actuellement; enfin un troisième, celui dans lequel elle se trouvera après cette vie. Or, il est inutile de vouloir deviner les facultés que Dieu nous a enlevées et qu'il ne doit nous rendre qu'après cette vie<sup>4</sup>. Il nous est d'ailleurs impossible d'aller, au moyen de l'expérience, au delà des notions sommaires que nous venons de résumer.

Ainsi il est évident que le corps n'est que la cause occasionnelle des sensations de l'âme; il est évident que l'âme, unie actuellement à un corps, a conscience d'elle-même. Mais nous ne savons pas si une âme qui n'a pas été unie à un corps se sent déjà elle-même; et de plus l'âme qui se sent actuellement ne se sent pas indé-

1. *Essai sur l'origine*, II, 178.

2. Nous rappelons que, pour Condillac, *sentir* est synonyme d'*avoir conscience*.

3. *Art de raisonner*, 84; *Traité des Sensations*, p. 191 de notre édition.

4. *Essai sur l'Origine*, I, 20; *Art de penser*, 9.

pendamment du corps <sup>1</sup> ; nous ne sentons pas d'un côté notre corps et de l'autre notre âme, nous sentons notre âme dans notre corps <sup>2</sup>. Nous sentons, il est vrai, que notre âme a des perceptions ; mais la nature de l'âme et la nature de ce qu'elle éprouve, quand elle a des perceptions, nous sont si fort inconnues que nous ne saurions découvrir ce qui nous rend capables de perceptions <sup>3</sup>. Nous avons quelque idée de la force qui est le principe de nos actions, mais nous ne pouvons la définir <sup>4</sup>, nous ne la remarquons point comme appartenant à un être simple, nous la sentons comme répandue dans un tout composé <sup>5</sup>. Quand nous changeons de place, nous avons conscience de quelque chose qui agit ; mais le sentiment ne nous apprend point quelle est la nature de la cause qui produit le mouvement ; en y regardant de près, nous reconnaitrons même que nous sentons plutôt le mouvement que la cause qui le produit <sup>6</sup>. Nous ne connaissons pas le rapport qui peut se trouver entre un mouvement dans le corps et un sentiment dans l'âme <sup>7</sup>.

1. *Art de raisonner*, 65.

2. *Traité des animaux*, 19.

3. *Traité des systèmes*, 178.

4. *Traité des sensations*, p. 191 ; *Traité des systèmes*, 176.

5. *Traité des systèmes*, 177.

6. *Art de raisonner*, 83 ; *Logique*, 50. Nous rappelons encore que le mot *sentiment* veut dire *conscience* chez Condillac.

7. *Art de penser*, 14. On trouve dans ces passages une théorie moins développée que celle de Hume, mais conduisant aux mêmes conclusions : la conscience ne nous donne pas une idée claire de la cause. Remarquons toutefois que Condillac, ici comme ailleurs, nie que nous connaissions clairement la chose ; mais affirme qu'elle existe. Voyez Hume, *Traité de la nature humaine* et *Essais* ; Biran, *Œuvres*, édition Cousin, IV, p. 273, édition Naville, I, 47. Sur Hume, voyez surtout Compayré, *la Philosophie de D. Hume*, c. 1v ; Huxley, *Hume, sa vie, sa philoso-*

Nous savons bien enfin que nous avons conscience des perceptions qui se produisent en nous, mais la pensée substantielle de certains philosophes n'est qu'une abstraction réalisée ; les facultés, l'entendement et la volonté, que l'on prend pour des choses très réelles, existant en quelque sorte séparément dans l'âme et ayant chacune un caractère essentiellement différent, ne sont que des notions abstraites qui partagent en deux classes les pensées ou les opérations de l'esprit<sup>1</sup>. C'est qu'en effet l'essence et la nature de l'âme comme l'essence et la nature des autres êtres nous demeurent inconnues ; nous ne pouvons la pénétrer ni par les sens ni par l'abstraction, car il n'appartient qu'à l'Intelligence suprême de connaître les choses<sup>2</sup>.

Ainsi nous pouvons bien affirmer la spiritualité de l'âme, mais nous sommes incapables de déterminer son essence et sa nature. Nos recherches peuvent nous faire connaître son état actuel, nous montrer ce qu'est l'homme depuis son péché ; elles ne sauraient nous apprendre ce qu'il fut avant sa chute, ce qu'il sera dans une autre vie. Notre connaissance sera incomplète ; elle contiendra une portion de la vérité ; elle ne sera pas la vérité tout entière. Quand nous parlerons du *moi* ou de la *personnalité*, il ne pourra être question que de la partie de nous-mêmes qui nous est connue par l'expérience. Il ne faudra donc pas croire qu'il s'agit alors de l'âme elle-même. La seule chose que nous puissions dire de l'âme

*phie* (traduction Compayré), c. vi et x ; sur Biran, les Introductions de Cousin et de Naville, la thèse de M. Gérard, etc.

1. *Traité des animaux*, 180 sqq. Voyez Bailey cité par Ribot ; la *Psychologie anglaise*, 47 ; Taine, *l'Intelligence*, etc.

2. Cf. *infra*, cix.



dans l'état actuel, si nous considérons l'homme au moment de sa naissance, c'est qu'elle est une substance capable de sentir ou d'avoir conscience. A notre âme se trouve joint un organisme qui détermine à la fois les besoins et les facultés de l'homme : la manière dont nous sommes conformés détermine les espèces d'aliments dont nous avons besoin ; les besoins sont les mobiles de toutes nos recherches ; le plaisir et la douleur conduisent l'être sentant dans toutes ses transformations<sup>1</sup>. Ainsi l'individu apportant en naissant une âme dont il ne peut rien connaître, sinon qu'elle est capable de sentir, et une organisation dont nous ne pouvons pas plus connaître la nature<sup>2</sup>, ne trouvera en lui, à la lumière de la conscience, que les sensations présentes, le souvenir des sensations passées et de leurs transformations ; son *moi* ne sera pour lui, comme pour la statue, que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle. Il se le représente tel qu'il lui apparaît, non tel qu'il est en réalité.

En résumé, une âme spirituelle dont la nature nous échappe et dont nous ne pouvons affirmer avec certitude que l'existence et la persistance, unie à une organisation dont la nature nous échappe également ; un moi phénoménal comprenant la collection des sensations que l'âme éprouve à l'occasion des impressions produites sur ses organes par le monde extérieur : voilà ce que Condillac trouve dans l'homme. Un positivisme systématique qui

1. *Traité des systèmes*, 396 ; *Traité des Sensations*, 9, 349 ; *Traité des animaux*, 187 ; *Art de penser*, 39 ; *Histoire ancienne*, I, 36 ; II, 27, *Logique*, 7, 8, 39, 56, 96, 139, etc.

2. *Art de penser*, 14.

ramène tous les faits psychologiques à un fait primitif ou considéré comme tel, couronné par un spiritualisme qui affirme énergiquement tout à la fois l'existence de l'âme et l'impossibilité d'en saisir la nature et l'essence : voilà, ce nous semble, à quoi se réduisent les doctrines de Condillac<sup>1</sup> sur l'âme.

*Le monde matériel.*

Diderot, en lisant la première phrase de *l'Essai sur l'Origine des connaissances humaines* avait cru apercevoir une certaine ressemblance entre la doctrine de Condillac et la doctrine de Berkeley. Il est certain que l'on trouverait dans les ouvrages de Condillac un grand nombre de passages<sup>2</sup> qui, considérés isolément et en eux-mêmes, feraient croire que Condillac est un véritable idéaliste. C'est ce qu'ont soutenu à des points de vue très divers Cousin et Robert, Villemain, Réthoré et Lange. On a même été plus loin et on a essayé de faire de lui un pur phénoméniste<sup>3</sup>. Il suffira de relire ce que nous avons dit sur la manière dont la statue connaît le monde extérieur pour se convaincre que Condillac n'est ni phénoméniste ni idéaliste.

Le phénoméniste en effet n'admet, en dehors de nous comme en nous, que des phénomènes et des liaisons

1. Par là Condillac s'éloigne de Hume avec lequel on a essayé plus d'une fois de le confondre et avec lequel il offre de nombreux points de ressemblance. Voyez page 232, n. 2.

2. Ritter, *Histoire de la philosophie moderne*, III, p. 206, en cite un certain nombre, et il suffit d'ouvrir un des ouvrages de Condillac pour en rencontrer. Voyez *Essai*, I, 1; *Traité des Sensations*, passim.

3. Cousin, *Philosophie sensualiste*, p. 111.

entre ces phénomènes : il n'y a pour lui ni substance spirituelle, ni substance matérielle; il n'y a pour lui ni une cause qui produise en nous le mouvement et la pensée, ni des causes qui produisent en dehors de nous le mouvement des corps. Le phénoméniste supprime donc tout ce qui dépasse les phénomènes. Quant à l'idéaliste, il ne nie pas qu'il y ait quelque chose au delà des phénomènes, il admet, au contraire, l'existence d'une substance qui leur correspond; mais cette substance, ce n'est pas la matière, c'est l'esprit ou la substance pensante, qui devient ainsi la source des phénomènes matériels comme des phénomènes spirituels. *A priori*, il est bien difficile de comprendre qu'on puisse être à la fois phénoméniste et idéaliste, puisque l'une de ces doctrines nie ce que l'autre affirme. Cela devient encore plus évident quand on prend pour exemple Hume et Berkeley; car Berkeley affirme expressément que l'esprit est le support de tous les phénomènes, tandis que Hume nie la réalité de la substance pensante comme la réalité de la substance étendue. Ce qui a pu faire considérer Condillac comme un phénoméniste, c'est qu'il répète à chaque instant que nous ne savons ce que c'est que substance<sup>1</sup> : nous n'avons en particulier aucune idée du sujet que nous nous représentons sous les qualités que nous attribuons aux corps<sup>2</sup>; nous ne connaissons pas plus la cause, et surtout cette cause qui produit le mouvement dans les corps<sup>3</sup>. Nous ne pouvons connaître

1. *Essai*, I, 32, 169, 181; *Traité des systèmes*, 219, 243; *Traité des Sensations*, passim; *Art de penser*, 143; *Grammaire*, etc.

2. *Grammaire*, LXIX. Voyez page 269.

3. *Art de raisonner*, 84.

des corps que les mouvements qu'ils exécutent ou leurs qualités, c'est-à-dire les rapports qui s'établissent entre eux et nous. Mais Condillac se sépare absolument des phénoménistes en affirmant que le mot *substance* entendu comme sujet des qualités corporelles est un nom donné à une chose que nous savons exister, quoique nous n'en ayons point d'idée<sup>1</sup>; en affirmant également que nous sommes sûrs<sup>2</sup> de l'existence de cette cause des mouvements observés en dehors de nous; en montrant enfin, grâce à l'évidence de fait et l'évidence de raison combinées<sup>3</sup>, qu'il y a des corps, c'est-à-dire des causes qui, agissant sur nous, produisent ces phénomènes qui nous apparaissent comme des qualités.

En raison même de ces affirmations il semble bien qu'on ne saurait non plus faire de Condillac un idéaliste, puisqu'il voit dans le monde extérieur un ensemble de causes qui produisent du mouvement ou en dehors de nous ou en nous. On en sera complètement convaincu, si l'on veut bien se rappeler ce que Condillac dit de la distinction de l'âme et du corps<sup>4</sup>. Les corps dit-il, ne sont figurés, mobiles, sonores, etc., que parce qu'ils sont étendus. L'étendue est donc la propriété qui les distingue, c'est-à-dire la qualité qui leur est tellement propre, qu'elle ne saurait convenir à d'autres choses.

1. *Grammaire*, LXX.

2. *Art de raisonner*, 84.

3. *Art de raisonner*, 75. Voyez ce que nous avons dit de la méthode. (*Logique*, LXXXVI.)

4. Voyez ce que nous venons d'en dire dans les pages précédentes. Il est assez curieux qu'on ait trouvé cette distinction suffisante pour établir le spiritualisme de Condillac et qu'on n'ait pas pensé à y voir ce qui y est aussi clairement contenu, la négation de l'idéalisme.

Les autres qualités supposent cette propriété et n'en sont que des modifications. On peut donc définir le corps une *substance étendue*. De même l'âme ne juge, ne raisonne, ne désire et ne veut que parce qu'elle a des sensations. Sentir est donc la propriété de l'âme, toutes les autres facultés n'en sont que des modifications et on peut définir l'âme *une substance qui sent*. Mais il suffit de considérer que l'étendue et la sensation sont deux propriétés incompatibles, pour être convaincu que la substance de l'âme et la substance du corps sont deux substances absolument différentes.

Condillac n'est donc ni phénoméniste ni idéaliste; il serait encore plutôt ici une sorte de positiviste ne trouvant de science certaine que dans les phénomènes et leurs liaisons, mais affirmant avec les métaphysiciens l'existence des substances et croyant même, sans en pénétrer l'essence, pouvoir juger, d'après les propriétés à nous connues, qu'il y a entre elles une différence absolue. On reconnaît aisément encore l'influence de Descartes à côté de celle de Locke.

### *Dieu.*

La métaphysique nous élève au delà de ce que nous voyons et sentons; elle nous élève jusqu'à Dieu et forme cette science que nous appelons la théologie naturelle<sup>1</sup>. La raison peut à elle seule élever les hommes à la connaissance d'un seul Dieu : c'est ainsi qu'Anaxagore, persuadé que la matière ne saurait se mouvoir, ni s'arranger d'elle-même, reconnut pour premier prin-

1. *Art de raisonner*, p. 4.

cie un esprit intelligent et absolument immatériel<sup>1</sup>. Il ne lui a manqué que de découvrir la création<sup>2</sup>. Ce que les anciens ont pu faire sans le secours de la révélation, nous pouvons le faire nous-mêmes; ce qu'ils n'ont pas découvert, nous pouvons le trouver, grâce aux progrès de la raison, pourvu toutefois qu'il s'agisse de choses accessibles à l'intelligence humaine.

Mais comment acquérons-nous la connaissance de Dieu? Il ne saurait être question d'une idée innée pour expliquer la croyance des hommes à la divinité; un jeune homme de Chartres, sourd et muet jusqu'à vingt-trois ans, déclara aux théologiens qui l'interrogeaient qu'il n'avait point d'idée de Dieu<sup>3</sup>. Nous ne pourrions donc pas connaître la nature de Dieu; nous connaissons uniquement, comme pour les autres êtres, les rapports qu'il a avec nous. Il faut renoncer, pour établir l'existence de Dieu, aux arguments que les Cartésiens tiraient de l'idée d'un être infiniment parfait<sup>4</sup>; car cette idée, qui renfermerait selon les Cartésiens une infinité de réalités, est l'ouvrage de l'imagination; et de tels

1. Anaxagore a-t-il séparé complètement l'esprit de la matière, c'est ce que n'accordent pas tous les historiens de la philosophie. Cf. sur ce point Zévort, *Dissertation sur la vie et la doctrine d'Anaxagore*; Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, 77; Zeller, *die Philosophie der Griechen*, I, 890, etc.

2. *Histoire ancienne*, II, p. 31, 118.

3. *Essai sur l'Origine*, I, 188, d'après les *Mémoires de l'Académie des sciences*. — Laura Bridgmann, sourde, muette, aveugle et sans odorat dès l'âge de deux ans, n'avait, avant d'entrer à l'asile où l'on fit son éducation, aucune croyance en l'existence d'un Dieu infini et parfait, aucune idée à cet égard. (*Revue ph.*, I, 401; VII, 316.)

4. Ces arguments sont exposés dans la IV<sup>e</sup> partie du *Discours de la Méthode* et dans la III<sup>e</sup> Méditation.

arguments, qui portent sur des hypothèses toutes gratuites, pourraient, en faisant croire à l'incrédule qu'il a l'avantage sur la vérité même, le retenir dans l'erreur. Condillac croit donc, comme Descartes, que l'existence de Dieu est une de ces vérités importantes contre laquelle s'émeussent tous les traits des athées; comme lui, il estime qu'en raison même de son importance, il faut avoir soin de ne l'appuyer que sur de solides raisons. Mais Descartes pose en principe que tout ce qui est intelligible est réel; Condillac croit, au contraire, que nous ne connaissons des êtres que les rapports qu'ils ont avec nous. C'est pourquoi il renonce aux preuves cartésiennes fondées sur l'idée de parfait ou d'infini, pour s'attacher de préférence aux preuves par les causes efficientes et finales auxquelles Descartes n'avait pas cru devoir faire appel<sup>1</sup>.

L'idée de la divinité est une idée complexe; elle renferme donc un certain nombre d'idées partielles. En cherchant par quels progrès et par quelle suite de réflexions l'esprit peut acquérir les idées qui la composent et sur quels fondements il peut les réunir, nous démontrerons l'existence de Dieu sans que les athées puissent nous objecter que nous raisonnons d'après des idées imaginaires.

L'homme ne saurait pas plus douter de sa dépendance<sup>2</sup> à l'égard des causes qui agissent immédiatement

1. *Traité des animaux*, p. 127.

2. *Traité des animaux*, 128. Condillac a exposé à diverses reprises cet argument : il lui a donné une forme élémentaire et une grande simplicité dans le *Précis* des leçons préliminaires composées pour son jeune élève; il l'a repris brièvement dans le premier (p. 58) et second (p. 319) volumes de l'*Histoire ancienne*; il l'a enfin résumé dans sa *Logique* (p. 49).

sur lui que de son existence<sup>1</sup>; les premiers hommes virent qu'ils étaient heureux ou malheureux par elles, et ils firent des objets dont les impressions étaient plus sensibles, leurs premières divinités : le soleil, la lune, les astres, les cieux, la terre et ses parties, la nature entière furent d'abord adorés et on employa envers ces premiers dieux les mêmes marques de respect que celles dont on se servait avec les chefs. Puis les allégories employées dans les hiéroglyphes perdirent insensiblement leur sens figuré, on s'accoutuma peu à peu à les prendre littéralement, on personnifia la nature, ses différentes parties, tout jusqu'aux êtres moraux; on leur donna des caractères différents; on les fit agir et on crut expliquer l'origine, la formation et l'ordre de l'univers. Tout devint dieu, le chaos, le jour, la nuit, le sommeil, les songes, les passions, les vertus, les vices. Les animaux, employés d'abord comme des signes propres à faire connaître les différents caractères des dieux, furent confondus avec le dieu dont ils étaient le symbole et adorés à leur tour. On avait honoré les dieux en leur rendant les mêmes hommages qu'aux héros et aux rois; on en avait fait des hommes, on fit bientôt le contraire et les hommes devinrent des dieux<sup>2</sup>.

1. Il est à remarquer que Condillac, tout en employant d'autres arguments que Descartes, suit cependant la même marche. Dans le *Précis des leçons préliminaires*, Condillac passe de la distinction de l'âme et du corps à la connaissance de Dieu, comme Descartes passe du *Cogito, ergo sum*, à l'existence de l'Être parfait.

2. Condillac a expliqué l'origine de la mythologie dans le *Traité des systèmes*, c. v; il l'a rappelée dans le *Traité des Sensations* (part. IV, c. iv, 379, ajouté à la seconde édition) et dans le *Traité des animaux* (129); il y est revenu longuement dans les



De là trois sortes de divinités dans le polythéisme ancien : les premières habitaient les cieux ; les secondes n'étaient que des idées allégoriques qui, ayant servi à expliquer de mauvais systèmes de cosmogonie, furent prises pour les dieux qui avaient formé le monde ; les dernières étaient des hommes que l'ignorance confondit avec les dieux.

Jamais les hommes qui s'arrêtèrent à cette notion grossière ne mirent en doute la puissance, l'intelligence et la liberté de leurs dieux : le polythéisme prouve donc combien nous sommes tous convaincus de notre dépendance. Mais il faut aller plus loin : nous ne dépendons pas uniquement des objets qui agissent immédiatement sur nous ; car, à leur tour, ils obéissent à l'action de tout ce qui les environne : l'air est nuisible par suite des exhalaisons qu'il reçoit de la terre, ces exhalaisons sont produites par l'action du soleil ; mais quelle cause a fait du soleil un corps tout en feu ? Cette cause en reconnaît-elle une autre ? Remonterons-nous ainsi à l'infini sans admettre une cause première ? Ce serait admettre une infinité d'effets sans cause et tomber dans une contradiction évidente <sup>1</sup>.

L'idée d'un premier principe n'est donc pas du nombre

premier et second volumes de l'*Histoire ancienne*. Sur les opinions des anciens à propos de l'origine des dieux populaires, cf. notre édition du *de Natura Deorum*, liv. II (F. Alcau.)

Laura Bridgmann, par l'habitude de raisonner de l'effet à la cause, avait été amenée à croire occasionnellement à un ou à des êtres mystérieux qui pouvaient la toucher en quelque chose. (*Revue ph.*, loc. cit.)

1. C'est l'argument employé déjà par Aristote : Il est nécessaire de s'arrêter dans la série des causes. Voyez saint Thomas, *Somme de théologie*, I, question II.

de celles qui n'ont de réalité que dans l'imagination; c'est une de ces idées partielles que nous pouvons en toute assurance faire entrer dans la notion de Dieu.

Mais si nous sommes ainsi conduits à une cause première arrangeant, soit immédiatement, soit par l'entremise de quelques causes secondes, tous les effets que nous considérons, il y a lieu de nous demander si son action a pour terme des êtres qui existeraient par eux-mêmes, ou des êtres qu'elle aurait tirés du néant. Or l'hypothèse d'un premier principe ne faisant que modifier des êtres qui existent par eux-mêmes ne peut se soutenir; car des êtres qui existeraient par eux-mêmes auraient aussi par eux-mêmes telle ou telle modification, puisqu'un être ne peut exister sans être modifié d'une certaine manière; indépendants quant à leur existence, ils le seraient quant à la manière dont ils existeraient.

Donc le principe qui arrange les choses est le même que celui qui leur donne l'existence. La création n'est à notre égard que l'action d'un premier principe, par laquelle les êtres de non-existants deviennent existants. Un aveugle-né niait la possibilité de la lumière, parce qu'il ne pouvait la comprendre; les athées font de même : ne comprenant pas l'idée d'une action créatrice, parce qu'ils ne trouvent en nous rien qui puisse nous servir de modèle pour la concevoir, ils la nient pour y substituer des systèmes ridicules.

Nous avons donc deux idées partielles que nous réunissons dans la notion d'une cause première créatrice.

Mais les athées soutiennent que toutes choses émanent nécessairement d'un premier principe, comme d'une

cause aveugle et sans dessein. L'intelligence et la liberté divines n'auraient-elles donc qu'une réalité imaginaire?

D'abord quelle peut être l'intelligence divine? Dieu ne saurait imaginer, puisque d'après les athées eux-mêmes tout est renfermé dans son essence; il ne peut que concevoir; mais ses idées n'ont pas la même origine que les nôtres, elles ne s'engendrent pas; il n'a pas besoin de signes, il n'a pas de mémoire, car tout lui est présent; il voit à la fois tous les êtres, et il en voit la nature, les propriétés, toutes les combinaisons et tous les phénomènes qui doivent en résulter; les idées générales, les genres et les espèces ne sont nécessaires qu'à un être borné comme l'homme <sup>1</sup>.

Mais Dieu est-il réellement intelligent? Il suffit, pour le démontrer, de considérer les êtres qu'il a arrangés <sup>2</sup>. L'ordre des parties de l'univers, la subordination qui est entre elles <sup>3</sup>, l'insecte le plus vil <sup>4</sup>, et surtout l'examen de nous-mêmes, de nos sens, de nos organes, des opérations de notre âme <sup>5</sup> qui se forme tous les jours de nouvelles idées, doivent nous convaincre que la cause première a tout formé avec connaissance et avec dessein; qu'elle doit tout embrasser d'un coup d'œil : car si quelque chose lui échappait, ne fût-ce que pour un instant, le désordre détruirait son ouvrage.

1. *Traité des animaux*, loc. cit.; *Grammaire, Précis des leçons préliminaires*, cxix; *Essai sur l'Origine*, I, 212 et passim.

2. *Traité des animaux*, *ibid.*

3. *Traité des animaux*, *ibid.*; *Grammaire*, *ibid.*; *Logique*, 52.

4. *Traité des animaux*, loc. cit., et 79.

5. *Traité des animaux*, loc. cit.; *Essai sur l'Origine*, I, 246, etc. Sur la preuve par les causes finales, cf. notre édition du *de Natura Deorum*.

En second lieu, la liberté de Dieu suppose comme la nôtre connaissance, détermination de la volonté et pouvoir d'agir; mais elle en diffère en ce qu'elle exclut toute délibération. Or nous trouvons dans les attributs de puissance, d'indépendance et d'intelligence que nous avons reconnus à Dieu, tout ce qui constitue la liberté ainsi entendue. En outre, les créatures sont limitées; par suite elles changent, durent, commencent et finissent. Mais la succession n'est pas nécessairement la même dans toutes, la durée de l'une ne répond pas nécessairement, instants pour instants, à la durée de l'autre. Dieu peut changer la succession des modes de chaque substance : il est donc libre de faire naître ou mourir plus tôt ou plus tard les créatures; en même temps il reste immuable, parce que, étant éternel et non soumis à la durée<sup>1</sup>, il fait tout cela dans un instant qui coexiste à toute la durée des créatures.

De l'intelligence et de la liberté divines naissent sa bonté, sa justice et sa miséricorde, en un mot sa Providence qui pourvoit à tout<sup>2</sup>. Et comme nous ne concevons pas qu'on puisse rien ajouter à chacun de ces attributs; que son intelligence, par exemple, puisse s'étendre à de nouvelles idées, nous disons que chacun d'eux est infini<sup>3</sup>.

Enfin plusieurs principes premiers ne pourraient con-

1. *Traité des animaux*, loc. cit.; *Art de penser*, 152; *Traité des Sensations*, I, c. iv; *Grammaire*, loc. cit.; *Logique*, 192, Eclaircissements que m'a demandés M. Poté de la Doctrine, professeur à Périgueux.

2. *Traité des animaux*, *Grammaire*, *Logique*, loc. cit.

3. *Traité des animaux*, *Grammaire*, *Précis des leçons préliminaires*, loc. cit.

courir à un même ouvrage : il n'y a donc qu'un premier principe<sup>1</sup>.

En résumé, une cause première, indépendante, unique, immense, éternelle, toute-puissante, immuable, intelligente, libre, et dont la providence s'étend à tout : voilà la notion la plus parfaite que nous puissions, dans cette vie, nous former de Dieu<sup>2</sup>. Si l'on appelle athées, non tous ceux qui retranchent de la notion de Dieu une seule de ces idées<sup>3</sup>, mais uniquement ceux qui nient la puissance, l'intelligence, la liberté, en un mot, la Providence, on ne pourra croire qu'il y ait des peuples athées<sup>4</sup>. Ce qui, en effet, distingue l'homme de l'animal, c'est que seul il est capable de discerner le vrai, de sentir le beau, de créer les arts et les sciences, de s'élever jusqu'à la divinité pour l'adorer et lui rendre grâces des biens qu'il en a reçus<sup>5</sup>.

Par conséquent, la première obligation des hommes, qui doivent à l'auteur de la nature leurs besoins et leurs facultés, est d'adorer la divinité et d'obéir à la loi naturelle que Dieu a écrite en nous lorsqu'il nous a formés<sup>6</sup>.

Condillac, comme on le voit, sépare nettement la théologie naturelle de la théologie révélée : il recommande aux philosophes de se borner à ce que l'expérience apprend ; aux théologiens de se limiter à ce que la foi

1. *Traité des animaux*.

2. *Tr. des an., Grammaire, Logique*, loc. cit.

3. C'est ce que voulait faire l'abbé d'Olivet dans sa *Théologie des anciens philosophes grecs*, placée avant la traduction du *de Natura Deorum*.

4. *Traité des animaux*, 189 ; cf. de Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine*, « l'homme est un animal religieux. »

5. *Histoire ancienne*, III, 176 sqq.

6. *Traité des systèmes*, 212, 83, 52 ; *Histoire moderne* IX, 46.

enseigne <sup>1</sup>. Mais cette séparation des deux domaines est pour lui une question de méthode et non une question de croyance. Il combat la superstition et une piété non éclairée; il trouve que les persécutions sont tout à fait contraires à l'esprit de la religion, que la violence ne fait que des hypocrites et des sacrilèges <sup>2</sup>, mais il est sincèrement chrétien. Il enseigne la religion chrétienne à son élève; il s'efforce de la lui faire aimer; il la trouve supérieure, par sa théologie et sa morale, à tout ce que les plus grands philosophes avaient enseigné : elle élève l'ignorant à la connaissance de son Créateur et le remplit des maximes les plus pures. Il admire la rapidité merveilleuse avec laquelle elle s'est répandue et la fixité de sa doctrine qui sont une nouvelle preuve de sa divinité <sup>3</sup>. Avant Chateaubriand et le *Génie du Christianisme* il trouve l'expression de Moïse : *Dieu dit que la lumière soit et la lumière fut*, sublime par le nombre et par la beauté des idées que ces expressions abrégées réveillent, en frappant l'âme d'une manière admirable <sup>4</sup>.

1. *Histoire ancienne*, VIII, 4, 323, etc.

2. *Ibid.* 178, 190, etc.

3. *Histoire ancienne*, VIII, 156.

4. *Essai sur l'Origine*, I, 152. Cf. *Génie du Christianisme*, part. II, liv. V. « On ne montre pas comment un pareil style est beau, et si quelqu'un le critiquait, on ne saurait que répondre. Nous nous contenterons d'observer que Dieu qui voit la lumière et qui, comme un *homme* content de son ouvrage, s'applaudit lui-même et la trouve bonne, est un de ces traits qui ne sont point dans l'ordre des choses humaines. »

## CONCLUSION

---

En résumé, Condillac a cru à l'accord de la foi et de la raison qui nous démontrent l'existence d'un Dieu dont nous connaissons, par rapport au monde et à nous, l'intelligence créatrice, la toute-puissance, la justice, la bonté, mais dont nous ne pouvons pénétrer l'essence. Il a affirmé l'existence d'une substance matérielle dont nous ne saurions rien dire, sinon qu'elle sert de support aux qualités des corps. Il a cru qu'il y a en nous une âme dont l'essence nous est inconnue, mais dont il nous est permis cependant d'affirmer la spiritualité et l'immortalité.

Mais ce métaphysicien relativiste a recommandé avant tout l'étude des phénomènes et de leurs lois. Il a préconisé l'emploi de l'analyse qui est pour lui une méthode de composition et de décomposition; il a insisté sur l'importance de la liaison des idées, il a étudié avec finesse et sagacité les rapports de la pensée et du langage. Il a appliqué sa méthode, et souvent avec bonheur, à l'étude de l'histoire, de l'économie politique, de la grammaire. Il a tenté en psychologie une systématisation des phénomènes qui a paru pendant longtemps le dernier mot de la science, et qui aujourd'hui ne saurait plus être acceptée; mais il a enrichi la psychologie

d'aperçus ingénieux, de remarques fines et pénétrantes; il lui a ouvert une voie qu'il n'a pas toujours suivie lui-même, mais qui était propre à lui faire réaliser les progrès qu'ont accomplis les autres sciences, avec des hommes qui se déclaraient hautement les disciples de Condillac.

FIN DE L'INTRODUCTION

---



## AVIS IMPORTANT AU LECTEUR

---

J'ai oublié de prévenir sur une chose que j'aurais dû dire, et peut-être répéter dans plusieurs endroits de cet ouvrage; mais je compte que l'aveu de cet oubli vaudra des répétitions, sans en avoir l'inconvénient. J'avertis donc qu'il est très important de se mettre exactement à la place de la statue que nous allons observer<sup>1</sup>. Il faut commencer d'exister avec elle, n'avoir qu'un seul sens, quand elle n'en a qu'un; n'acquérir que les idées qu'elle acquiert, ne contracter que les habitudes qu'elle contracte: en un mot, il faut n'être que ce qu'elle est. Elle ne jugera des choses comme nous que quand elle aura tous nos

1. Il est assez difficile, comme le remarque M. Cousin, de se mettre à la place d'une telle statue. Il faut non seulement se dépouiller de toutes les idées que nous avons acquises par nous-mêmes et à la suite de l'éducation que nous ont donnée nos semblables; mais encore il faut nous dépouiller des facultés qui nous ont permis de les acquérir, il faut fermer ceux de nos sens que nous n'interrogeons pas, il faut enfin supprimer les sensations organiques qui subsistent encore alors que toutes les autres ont disparu, c'est-à-dire qu'en dernière analyse il faudrait cesser de vivre pour étudier comment la vie se développe en nous. Le xviii<sup>e</sup> siècle a examiné avec les procédés cartésiens la politique et la religion que Descartes avaient mises hors de cause. Condillac s'est proposé pour sa part de compléter l'œuvre de Descartes en métaphysique. On pourrait, à ce point de vue, dire de la philosophie de la sensation ce qu'on a dit du spinozisme: C'est un cartésianisme exagéré. Condillac indique bien d'ailleurs ce côté de sa doctrine à la fin du II<sup>e</sup> volume de *l'Essai sur l'Origine des connaissances humaines*.

sens et toute notre expérience, et nous ne jugerons comme elle que quand nous nous supposerons privés de tout ce qui lui manque. Je crois que les lecteurs qui se mettront exactement à sa place, n'auront pas de peine à entendre cet ouvrage; les autres m'opposeront des difficultés sans nombre.

On ne comprend point encore ce que c'est que la statue que je me propose d'observer, et cet avertissement paraîtra sans doute déplacé; mais ce sera une raison de plus pour le remarquer et pour s'en souvenir<sup>1</sup>.

1. On lisait dans la 1<sup>re</sup> édition ce qui suit : « Si je n'ai rien dit de la division de ce traité, c'est parce que cette précaution m'a paru superflue. Un coup d'œil sur la table, qui est à la fin du tome II, fera connaître le plan que j'ai suivi. »

Condillac changea plus tard d'avis et substitua à cet alinéa un assez long *Extrait raisonné du Traité des Sensations* que nous avons reproduit intégralement, parce qu'il fait connaître suffisamment l'ensemble de l'ouvrage.

---

## EXTRAIT RAISONNÉ

DU

# TRAITÉ DES SENSATIONS

---

Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations : car, dans le vrai, les sens ne sont que cause occasionnelle<sup>1</sup>. Ils ne sentent pas, c'est l'âme seule qui

1. Malebranche a rendu célèbre la théorie des causes occasionnelles : « Dieu, dit-il, est la seule cause véritable ; il ne peut même communiquer sa puissance aux créatures ; il n'en peut faire de véritables causes. Le mouvement qui, par l'intermédiaire des organes, se transmet au cerveau n'est pas la cause de la pensée qui se produit en nous ; il n'est qu'une occasion pour Dieu de la produire. De même notre volonté n'est pas la cause du mouvement de nos organes ; elle fournit à Dieu l'occasion de mouvoir les organes. » Condillac ne semble pas avoir admis cette théorie dans son ensemble ; il ne fait pas de Dieu la seule cause véritable ; il veut simplement dire que les sens ne sentent pas, mais que l'âme, modifiée par les impressions, sent ce qui se produit en elle. Les sens sont l'occasion, l'âme est la cause véritable qui, à l'occasion de ces impressions subies par les organes, éprouve des sensations. Cette théorie revient fréquemment dans Condillac qui veut étudier l'âme après le péché, non telle qu'elle était auparavant ou telle qu'elle sera dans un autre monde. Voyez *Introduction*.

sent à l'occasion des organes; et c'est des sensations qui la modifient qu'elle tire toutes ses connaissances et toutes ses facultés.

Cette recherche peut infiniment contribuer aux progrès de l'art de raisonner; elle le peut seule développer jusque dans ses premiers principes. En effet, nous ne découvrirons pas une manière sûre de conduire constamment nos pensées, si nous ne savons pas comment elles se sont formées <sup>1</sup>. Qu'attend-on de ces philosophes qui ont continuellement recours à un instinct qu'ils ne sauraient définir? se flattera-t-on de tarir la source de nos erreurs, tant que notre âme agira aussi mystérieusement? Il faut donc nous observer dès les premières sensations que nous éprouvons; il faut démêler la raison de nos premières opérations, remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature nous a prescrites : en un mot, il faut, comme le dit Bacon <sup>2</sup>, renouveler tout l'entendement humain.

Mais, objectera-t-on, tout est dit quand on a répété

1. La nature dirige, et dirige bien les premières opérations de notre âme : il suffit de la prendre pour guide si l'on veut rencontrer la vérité. La psychologie bien faite nous fournit une logique aussi parfaite que possible. Voyez *Introduction*.

2. François Bacon (1561-1626), baron de Verulam, chancelier et vicomte de Saint-Albans, fut condamné pour concussion par le Parlement. Il fut le théoricien de la méthode expérimentale que pratiquèrent Galilée, Harvey, Sydenham, Boyle, etc. Ses ouvrages sont le *De dignitate et augmentis scientiarum*, le *Novum organum* et les *Essais*. Bacon devint célèbre en France après la publication du *Discours préliminaire de l'Encyclopédie* par d'Alembert. Liebig a nié de nos jours l'influence scientifique de Bacon, et on reconnaît généralement aujourd'hui qu'il a été l'écho plutôt que l'initiateur du mouvement scientifique moderne. Condillac ne le lut qu'assez tard (Voyez *Introduction*). Destutt de Tracy a donné un sommaire raisonné (vol. IV) de l'*Instauratio magna*, ou grande rénovation que Bacon avait entreprise et dont le *de Augmentis* et le *Novum organum* formaient les deux premières parties. Voyez le livre de M. de Rémusat sur Bacon.

d'après Aristote que nos connaissances viennent des sens<sup>1</sup>. Il n'est point d'homme d'esprit qui ne soit capable de faire ce développement que vous croyez si nécessaire, et rien n'est si inutile que de s'appesantir avec Locke sur ces détails. Aristote montre bien plus de génie, lorsqu'il se contente de renfermer tout le système de nos connaissances dans une maxime générale.

Aristote, j'en conviens, était un des plus grands génies de l'antiquité<sup>2</sup>, et ceux qui font cette objection, ont sans doute beaucoup d'esprit. Mais pour se convaincre combien les reproches qu'ils font à Locke sont peu fondés, et combien il leur serait utile d'étudier ce philosophe au lieu de le critiquer, il suffit de les entendre raisonner, ou de lire leurs ouvrages, s'ils ont écrit sur des matières philosophiques.

1. Toute l'école de Condillac voit dans Aristote sinon l'auteur, du moins l'inspirateur de la formule célèbre : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (Condillac, Garat, de Gérando, Cabanis, etc.). C'est ainsi d'ailleurs qu'on avait souvent compris au moyen âge la doctrine d'Aristote; c'est pour la défendre que la Sorbonne et les jésuites s'opposèrent à la théorie des idées innées de Descartes jusqu'à ce que l'abbé de Prades et les Encyclopédistes (voyez *Introduction*), ayant adopté la philosophie de la sensation, les orthodoxes firent appel pour les combattre à la théorie de l'innéité. On trouve, il est vrai, dans le *Traité de l'âme* un certain nombre de textes qui, pris à part pourraient faire considérer Aristote comme un précurseur de Locke; il y compare même l'âme à un feuillet où il n'y a rien actuellement d'écrit (III, 41), et comme on traduit le mot grec *γραμματαίον* par le mot latin *tabula*, Aristote devint le père de la théorie de la *table rase*. Mais il est impossible d'interpréter en ce sens la doctrine d'Aristote quand on tient compte de tous les textes. L'intellect passif ne saurait sans une image former ses conceptions, mais il n'en est pas de même de l'intellect actif qui seul est impassible et pur. (*De anim.*, III, 5). Voyez Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I, 204; Ritter et Preller, *Historia philosophiæ græcæ et romanæ*, 309; Waddington, *Psychologie d'Aristote*, etc.

2. Nous avons rapporté dans l'*Introduction* le jugement de Condillac sur l'ensemble de la philosophie d'Aristote.

Si ces hommes joignaient à une méthode exacte beaucoup de clarté, beaucoup de précision, ils auraient quelque droit de regarder comme inutiles les efforts que fait la métaphysique <sup>1</sup>, pour connaître l'esprit humain; mais on pourrait bien les soupçonner de n'estimer si fort Aristote qu'afin de pouvoir mépriser Locke.<sup>2</sup>, et de ne mépriser celui-ci que dans l'espérance de jeter du mépris sur tous les métaphysiciens.

Il y a longtemps qu'on dit que toutes nos connaissances sont originaires des sens. Cependant, les Péripatéticiens étaient si éloignés de connaître cette vérité, que, malgré l'esprit que plusieurs d'entre eux avaient en partage, ils ne l'ont jamais su développer, et qu'après plusieurs siècles c'était encore une découverte à faire.

Souvent un philosophe se déclare pour la vérité sans la connaître : tantôt il obéit au torrent, il suit l'opinion du grand nombre; tantôt plus ambitieux que docile, il résiste, il combat, et quelquefois il parvient à entraîner la multitude.

C'est ainsi que se sont formées presque toutes les sectes <sup>3</sup> : elles raisonnaient souvent au hasard; mais il

1. Sur le sens de ce mot, voyez l'*Introduction*, LVI et CVIII.

2. L'abbé de Prades dans son *Apologie* (voyez *Introduction*) remarque que la Sorbonne ne s'avisait de défendre la théorie des idées innées, qu'elle avait toujours combattue depuis son apparition avec Descartes, que lorsqu'elle la vit abandonnée de tous et remplacée par celle qu'elle avait toujours professée. Mais elle ne fut pas suivie par tous les membres du clergé : comme Locke était une autorité suspecte dont les principes, disait l'abbé de Lignac, pouvaient conduire à l'athéisme et au matérialisme, ceux qui n'acceptèrent pas la théorie cartésienne s'appuyèrent sur Aristote et laissèrent de côté Locke, « qui n'avait rien inventé ». C'était un moyen de conserver ses doctrines, de plaire aux adversaires des philosophes et de vivre en paix.

3. Condillac s'est expliqué sur la formation des sectes ou des systèmes philosophiques fondés sur des principes abstraits dans le *Traité des systèmes*. Voyez *Introduction*.

fallait bien que quelques-unes eussent quelquefois raison, puisqu'elles se contredisaient toujours.

J'ignore quel a été le motif d'Aristote, lorsqu'il a avancé son principe sur l'origine de nos connaissances. Mais ce que je sais, c'est qu'il ne nous a laissé aucun ouvrage où ce principe soit développé, et que d'ailleurs il cherchait à être en tout contraire aux opinions de Platon <sup>1</sup>.

Immédiatement après Aristote vient Locke <sup>2</sup> ; car il ne faut pas compter les autres philosophes qui ont écrit sur le même sujet <sup>3</sup>. Cet Anglais y a sans doute répandu beaucoup de lumière, mais il y a encore laissé de l'obscurité. Nous verrons que la plupart des jugements qui se

1. Telle était l'opinion courante au xviii<sup>e</sup> siècle, et telle est peut-être aujourd'hui encore l'opinion de ceux qui jugent l'un et l'autre en ne tenant compte que de leurs différences. Mais pour un critique impartial il est facile de voir que les divergences portent sur les moyens employés plus que sur le but à atteindre. Tous deux admettent, après Socrate, qu'il n'y a pas de science du particulier ; mais tandis que Platon cherche à s'élever au-dessus du monde sensible jusqu'au monde intelligible qui en est pour lui absolument distinct, Aristote croit au contraire qu'il faut dégager l'intelligible du sensible. C'est pourquoi il attribue une part plus grande à l'expérience.

2. Locke (John) (1632-1704) a composé un *Essai sur l'Entendement humain*, traduit par Coste dès 1700 et auquel Leibnitz répondit dans ses *Nouveaux Essais* ; des *Pensées sur l'éducation*, traduites par Coste dès 1705 ; des *Lettres sur la Tolérance*, un *Essai sur le gouvernement civil*. Il a exercé une influence considérable sur le xviii<sup>e</sup> siècle français, particulièrement sur Voltaire, Rousseau, Montesquieu et Condillac. Voyez Marion, *Locke, sa vie et ses œuvres*.

3. Condillac cite ailleurs Aristippe et Épicure. Il ne pense pas à revendiquer les scolastiques pour ses prédécesseurs, sans doute parce qu'il les combattait à tous les autres points de vue et ne voulait avoir rien de commun avec eux. Il est plus singulier qu'il n'invoque pas le témoignage de Gassendi, lorsque surtout il cite une page de la *Logique* de Port-Royal qui suit immédiatement la réfutation de la formule gassendiste : *omnis idea ortus ducitur a sensibus* (Voy. p. 249).

mêlent à toutes nos sensations lui ont échappé<sup>1</sup> ; qu'il n'a pas connu combien nous avons besoin d'apprendre à toucher, à voir, à entendre, etc., que toutes les facultés de l'âme lui ont paru des qualités innées, et qu'il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient tirer leur origine de la sensation même<sup>2</sup>.

Il était si loin d'embrasser dans toute son étendue le système de l'homme, que sans Molyneux<sup>3</sup>, peut-être n'eût-il jamais eu occasion de remarquer qu'il se mêle des jugements aux sensations de la vue. Il nie expressément qu'il en soit de même des autres sens. Il croyait donc que nous nous en servons naturellement, par une espèce d'instinct, sans que la réflexion ait contribué à nous en donner l'usage.

M. de Buffon<sup>4</sup>, qui a tenté de faire l'histoire de nos pensées, suppose tout d'un coup dans l'homme qu'il imagine, des habitudes qu'il aurait dû lui faire acquérir. Il n'a pas connu par quelle suite de jugements chaque sens se développe. Il dit que dans les animaux l'odorat est le premier ; que seul il leur tiendrait lieu de tous les autres, et que dès les premiers instants, avant par

1. Condillac distingue trois choses dans la sensation : 1<sup>o</sup> la perception que nous éprouvons ; 2<sup>o</sup> le rapport que nous en faisons à quelque chose hors de nous ; 3<sup>o</sup> le jugement que ce que nous rapportons aux choses leur appartient en effet. (*Essai*, I, 30.)

2. Locke ramène à la sensation et à la réflexion toutes nos idées. C'est ce que paraissait faire également Condillac dans son premier ouvrage.

3. Molyneux, né en 1656, et mort en 1698 à Dublin, fut en correspondance avec Locke, écrivit deux ouvrages : *Sciothericum telescopicum* et *Dioptrica*, et inséra un grand nombre de dissertations dans les *Philosophical Transactions*. Sur le problème qui porte son nom, voyez ch. XI, page 252.

4. Sur la théorie de Buffon, voyez l'*Introduction* et les *Eclaircissements*, I et II.



conséquent d'avoir reçu des leçons du toucher, il détermine et dirige tous les mouvements.

Le *Traité des Sensations* est le seul ouvrage où l'on ait dépouillé l'homme de toutes ses habitudes. En observant le sentiment<sup>1</sup> dans sa naissance, on y démontre comment nous acquérons l'usage de nos facultés ; et ceux qui auront bien saisi le système de nos sensations, conviendront qu'il n'est plus nécessaire d'avoir recours aux mots vagues d'instinct<sup>2</sup>, de mouvement ma-

1. On oublie trop souvent le sens donné par Condillac au mot sensation. J'appelle *pensée*, dit-il, tout ce que l'âme éprouve ; *opération*, la pensée en tant qu'elle est propre à produire quelque changement dans l'âme ; *perception*, l'impression qui se produit en nous à la présence des objets ; *sensation*, cette même impression en tant qu'elle vient par les sens ; *conscience*, la connaissance qu'on en prend ; *idée*, la connaissance qu'on en prend comme image. On peut prendre indifféremment l'un pour l'autre de ces mots... quand on n'a besoin que de l'idée principale qu'ils signifient (*Essai* I, 170). Condillac ne sépare pas la perception ou la sensation de la conscience (*Art de penser*, 24) ; c'est donc en réalité de la conscience qu'il essaye de faire sortir toutes nos facultés et toutes nos idées. C'est ce qu'a soutenu Réthoré, en faisant sortir de la doctrine bien des choses qu'elle ne contient pas ; c'est ce qu'avait montré avec plus de mesure et de vérité La Romiguière (*Leçons de philosophie*, I, 234). La première opération de l'âme, la sensation, c'est-à-dire le sentiment ou la conscience de ce qui se passe en nous, suffit-elle pour expliquer la production de toutes nos idées et de toutes nos facultés ? Contient-elle en germe tout ce qui apparaîtra dans la suite ? Voilà comment se pose la question pour Condillac, et voilà comment il faut la poser pour ne pas faire à la doctrine des objections injustes et sans portée. C'est ce qu'a eutrevu Ritter (*Philosophie moderne*, III, 206). « C'est dit-il, parce que Condillac a joint la conscience à la sensation, qu'il supprime la réflexion comme source particulière de nos idées. »

2. L'instinct n'est pour Condillac, comme pour l'école anglaise contemporaine, qu'un commencement d'intelligence. Mais pour Condillac il est acquis par l'individu, tandis que pour Darwin et Spenser il est *inné* dans l'individu et *acquis* dans l'espèce. Voyez *Traité des Animaux*, II, c. v. et *Introduction*, XLIX. Voyez, pour les théories de l'école anglaise contemporaine, outre

chinal, et autres semblables, ou que du moins si on les emploie, on pourra s'en faire des idées précises.

Mais pour remplir l'objet de cet ouvrage, il fallait absolument mettre sous les yeux le principe de toutes nos opérations : aussi ne les perd-on jamais de vue. Il suffira de l'indiquer dans cet extrait.

Si l'homme n'avait aucun intérêt à s'occuper de ses sensations, les impressions que les objets feraient sur lui, passeraient comme des ombres, et ne laisseraient point de traces. Après plusieurs années, il serait comme le premier instant, sans avoir acquis aucune connaissance et sans avoir d'autres facultés que le sentiment. Mais la nature de ses sensations ne lui permet pas de rester enseveli dans cette léthargie. Comme elles sont nécessairement agréables ou désagréables<sup>1</sup>, il est intéressé à chercher les unes et à se dérober aux autres ; et plus le contraste des plaisirs et des peines a de vivacité, plus il occasionne d'action dans l'âme.

Alors la privation d'un objet que nous jugeons nécessaire à notre bonheur, nous donne ce malaise, cette inquiétude que nous nommons *besoin*, et d'où naissent les désirs. Ces besoins se répètent suivant les circonstances, souvent même il s'en forme de nouveaux, et c'est là ce qui développe nos connaissances et nos facultés.

Locke est le premier qui ait remarqué que l'inquiétude causée par la privation d'un objet est le principe de nos

les ouvrages de Darwin et de Spencer : *A System of Psychology*, by Daniel Greenleaf Thompson. 2 vol. London, 1884.

1. Voilà donc le principe d'où Condillac veut faire découler toutes nos facultés : la sensation identique à la conscience ou au sentiment et nécessairement agréable ou désagréable : il n'y a pas de sensation inconsciente, pas de sensation indifférente,

déterminations<sup>1</sup>. Mais il fait naître l'inquiétude<sup>2</sup> du désir : et c'est précisément le contraire ; il met d'ailleurs entre le désir et la volonté plus de différence qu'il n'y en a en effet<sup>3</sup> ; enfin il ne considère l'influence de l'inquiétude que dans un homme qui a l'usage de tous ses sens et l'exercice de toutes ses facultés.

Il restait donc à démontrer que cette inquiétude est le premier principe qui nous donne les habitudes de toucher, de voir, d'entendre, de sentir, de goûter, de comparer, de juger, de réfléchir, de désirer, d'aimer, de haïr, de craindre, d'espérer, de vouloir ; que c'est par elle, en un mot, que naissent toutes les habitudes de l'âme et du corps<sup>4</sup>.

Pour cela il était nécessaire de remonter plus haut que n'a fait ce philosophe. Mais dans l'impuissance où nous sommes d'observer nos premières pensées et nos

1. Voyez page 154.

2. Coste traduit ainsi le mot anglais *Uneasiness*, qu'on traduirait mieux par « maïaise. »

3. Il est à remarquer que Condillac distingue à certains moments, sinon toujours, la liberté de la volonté. La volonté comprend le besoin, le désir, etc. La liberté est le choix qui suit la délibération sur plusieurs objets capables de satisfaire en nous des désirs différents. Voyez *Dissertation sur la Liberté, Traité des animaux*, et la partie de notre *Introduction* où nous avons exposé la théorie condillacienne de la liberté.

Locke traite cette question dans l'*Essai sur l'entendement humain*, II, c. xx et xxi.

4. Le mouvement est l'action du corps : certaines de ces actions sont naturelles et se font par suite de notre conformation, sans être dirigées par notre volonté ; tels sont les mouvements qui sont le principe de la vie. D'autres actions du corps se font parce que nous les voulons faire, parce que nous dirigeons nous-mêmes nos mouvements : ce sont les actions *volontaires*, qui deviennent, lorsque nous les avons faites souvent, des actions *habituelles*, c'est-à-dire qu'elles n'ont plus besoin d'être dirigées par nous. Les actions de l'âme sont des opérations de l'entendement et de la volonté : elles deviennent habituelles comme celles *du corps*.

premiers mouvements<sup>1</sup>, il fallait deviner, et par conséquent il fallait faire différentes suppositions<sup>2</sup>.

Cependant ce n'était pas encore assez de remonter à la sensation. Pour découvrir le progrès de toutes nos connaissances et de toutes nos facultés, il était important de démêler ce que nous devons à chaque sens, recherche qui n'avait point encore été tentée<sup>3</sup>. De là se sont formées les quatre parties du *Traité des Sensations*.

La première, qui traite des sens qui par eux-mêmes ne jugent pas des objets extérieurs.

La seconde, du toucher ou du seul sens qui juge par lui-même des objets extérieurs.

La troisième, comment le toucher apprend aux autres sens à juger des objets extérieurs.

La quatrième, des besoins, des idées et de l'industrie d'un homme isolé qui jouit de tous ses sens.

Cette exposition montre sensiblement que l'objet de cet ouvrage est de faire voir quelles sont les idées que nous devons à chaque sens, et comment, lorsqu'ils se réunissent<sup>4</sup>, ils nous donnent toutes les connaissances nécessaires à notre conservation.

1. Condillac dit qu'il serait bien utile d'observer les enfants ou de nous rappeler ce que nous avons éprouvé nous-mêmes dans notre enfance. Mais il ne croit pas que ce soit chose possible. On a de nos jours pensé le contraire. Darwin, Taine, Pêrez, E. Egger, etc., nous ont donné sur ce sujet d'intéressantes monographies.

2. V. Cousin a reproché à Condillac d'abuser des suppositions.

3. Condillac exagère l'originalité de ses recherches. Aristote avait déjà examiné ce qui est propre à chaque sens, c'est-à-dire ce qui ne peut pas être senti par un autre sens, et ce sur quoi le sens ne peut se tromper (*Traité de l'âme*, II, 6). Voyez Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, I, 3. On peut dire cependant que c'est là une des parties les plus intéressantes du *Traité des Sensations*.

4. Condillac distingue nettement ce que l'école écossaise

C'est donc des sensations que naît tout le système<sup>1</sup> de l'homme : système complet dont toutes les parties sont liées, et se soutiennent mutuellement. C'est un enchaînement de vérités : les premières observations préparent celles qui les doivent suivre, les dernières confirment celles qui les ont précédées<sup>2</sup>. Si, par exemple, en lisant la première partie on commence à penser que l'œil pourrait bien ne point juger par lui-même des grandeurs, des figures, des situations et des distances, on est tout à fait convaincu lorsqu'on apprend dans la troisième comment le toucher lui donne toutes ces idées.

Si ce système porte sur des suppositions<sup>3</sup>, toutes les conséquences qu'on en tire sont attestées par notre expérience. Il n'y a point d'homme, par exemple, borné à l'odorat; un pareil animal ne saurait veiller à sa conservation; mais pour la vérité des raisonnements que nous avons faits en l'observant, il suffit qu'un peu de réflexion sur nous-mêmes nous fasse reconnaître que nous pourrions devoir à l'odorat toutes les idées et toutes les facultés que nous découvrons dans cet homme<sup>4</sup>, et

appelle d'un nom impropre, les perceptions *naturelles* et les perceptions *acquises*.

1. Condillac distingue trois espèces de systèmes : ceux qui reposent sur des maximes générales ou abstraites; ceux qui reposent sur des suppositions ou des hypothèses; ceux enfin qui ne reposent que sur des faits bien constatés. Ces derniers sont les vrais systèmes, les seuls qui mériteraient de porter ce nom. Voyez *Traité des Systèmes* et *Introduction*.

2. L'unique objet des physiciens, dit Condillac, doit être d'observer les phénomènes, d'en saisir l'enchaînement et de remonter jusqu'à ceux dont plusieurs autres dépendent. (*Traité des Systèmes*, 385.)

3. Sur le rôle des suppositions, voyez *Introduction*. Sur leur emploi par Condillac, voyez Cousin, *Philosophie sensualiste*, 124.

4. Condillac exagère la facilité de la tâche. Il oublie ce qu'il a dit lui-même ailleurs de l'évidence de sentiment et de ses

qu'avec ce seul sens il ne nous serait pas possible d'en acquérir d'autres. On aurait pu se contenter de considérer l'odorat en faisant abstraction de la vue, de l'ouïe, du goût et du toucher<sup>1</sup> : si on a imaginé des suppositions, c'est parce qu'elles rendent cette abstraction plus facile.

*Précis de la première partie.*

Locke distingue deux sources de nos idées, les sens et la réflexion<sup>2</sup>. Il serait plus exact de n'en reconnaître

limites. Personne n'a mieux montré les difficultés de l'observation intérieure (*Art de raisonner*, ch. v et vi) ; personne n'a cru plus facilement que c'était chose aisée de connaître ce qui se passe en nous. Personne n'a critiqué avec plus de verve les hypothèses peu fondées des autres philosophes, personne n'a fait plus de conjectures. De là des observations ingénieuses, nouvelles et vraies mêlées avec des vues inexactes ou fausses.

1. Une telle méthode eût été préférable et seule pourrait conduire à des résultats positifs. Mais comment la mettre en pratique ? Quand nous sommes en état de nous observer, nos sens se sont fait mutuellement leur éducation et nous ne pouvons savoir ce que chacun d'eux nous a donné primitivement. L'observation des enfants pourrait donner des résultats intéressants, mais nous sommes obligés d'interpréter ce qui se passe en eux et exposés à leur prêter ce qui se trouve uniquement en nous. L'observation des aveugles-nés, des sourds-muets de naissance, de ceux mêmes qui sont aveugles, sourds et muets, comme Laura Bridgmann, jointe aux expériences si délicates de la psycho-physique peuvent également nous donner des indications précieuses ; mais il faut y apporter beaucoup de patience et d'impartialité. L'œuvre que croyait avoir accomplie Condillac ne pourra être que le résultat du travail de plusieurs générations de savants.

2. *Essai sur l'entendement humain*, II, c. 1. « L'expérience est le fondement de toutes nos connaissances, et c'est de là qu'elles tirent leur première origine. Les observations que nous faisons sur les objets extérieurs et sensibles ou sur les opérations intérieures de notre âme, que nous apercevons et sur lesquelles nous réfléchissons nous-mêmes, fournissent à notre esprit les matériaux de toutes ses pensées... la sensation et la réflexion

qu'une, soit parce que la réflexion n'est dans son principe que la sensation même, soit parce qu'elle est moins la source des idées que le canal par lequel elles découlent des sens.

Cette inexactitude, quelque légère qu'elle paraisse, répand beaucoup d'obscurité dans son système; car elle le met dans l'impuissance d'en développer les principes. Aussi ce philosophe se contente-t-il de reconnaître que l'âme aperçoit, pense, doute, croit, raisonne, connaît, veut, réfléchit; que nous sommes convaincus de l'existence de ces opérations, parce que nous les trouvons en nous-mêmes, et qu'elles contribuent aux progrès de nos connaissances<sup>1</sup> : mais il n'a pas senti la nécessité d'en découvrir le principe et la génération, il n'a pas soupçonné qu'elles pourraient n'être que des habitudes acquises; il paraît les avoir regardées comme quelque chose d'inné, et il dit seulement qu'elles se perfectionnent par l'exercice.

J'essayai en 1746 de donner la génération des facultés de l'âme. Cette tentative parut neuve, et eut quelque succès<sup>2</sup>; mais elle le dut à la manière obscure dont je l'exécutai<sup>3</sup>. Car tel est le sort des découvertes sur l'esprit humain : le grand jour dans lequel elles sont expo-

sent les deux sources de nos idées.» Nous avons expliqué comment Condillac avait été amené à supprimer la réflexion en identifiant complètement sensation et conscience.

1. C'est ce que dit Locke dans le même chapitre.

2. Voyez notre *Introduction*.

3. Condillac, en effet, y critique assez souvent Locke, il lui reproche de n'avoir pas tenu suffisamment compte de l'influence du langage, de n'avoir pas aperçu toute la portée du principe de la liaison des idées, etc.; mais il fait comme lui dériver encore toutes les opérations de l'âme de la sensation et de la réflexion, quoique certains endroits semblent déjà annoncer la théorie de la sensation transformée. Voyez Cousin, *Philosophie sensualiste*; La Romiguière, *Leçons de Philosophie*, 1, 136.

sées, les fait paraître si simples, qu'on lit des choses dont on n'avait jamais eu aucun soupçon et qu'on croit cependant ne rien apprendre.

Voilà le défaut du *Traité des Sensations*. Lorsqu'on a lu dans l'exorde *le jugement, la réflexion, les passions, toutes les opérations de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation même qui se transforme différemment*, on a cru voir un paradoxe dénué de toute espèce de preuve; mais à peine la lecture de l'ouvrage a-t-elle été achevée, qu'on a été tenté de dire : *C'est une vérité toute simple, et personne ne l'ignorait*. Bien des lecteurs n'ont pas résisté à la tentation.

Cette vérité est le principal objet de la première partie du *Traité des Sensations*. Mais comme elle peut être démontrée en considérant tous nos sens à la fois, je ne les séparerai pas dans ce moment, et ce sera une occasion de la présenter dans un nouveau jour.

Si une multitude de sensations se font à la fois avec le même degré de vivacité, ou à peu près, l'homme n'est encore qu'un animal qui sent : l'expérience seule suffit pour nous convaincre qu'alors la multitude des impressions ôte toute action à l'esprit.

Mais ne laissons subsister qu'une seule sensation, ou même, sans retrancher entièrement les autres, diminuons-en seulement la force; aussitôt l'esprit est occupé plus particulièrement de la sensation qui conserve toute sa vivacité, et cette sensation devient attention, sans qu'il soit nécessaire de supposer rien de plus dans l'âme<sup>1</sup>.

1. Bonnet critique cette définition de l'attention : L'attention, dit-il, peut rendre vive une perception faible. Elle n'est donc pas une modification de la sensibilité, puisque la sensibilité est exactement subordonnée au jeu des fibres, le jeu des fibres à l'impression des objets. La loi de la sensibilité est celle de l'intensité



Je suis, par exemple, peu attentif à ce que je vois, je ne le suis même point du tout, si tous mes sens assaillent-mon âme de toutes parts; mais les sensations de la vue deviennent attention, dès que mes yeux s'offrent seuls à l'action des objets. Cependant les impressions que j'éprouve peuvent être alors, et sont quelquefois si étendues, si variées et en si grand nombre, que j'aperçois une infinité de choses, sans être attentif à aucune; mais à peine j'arrête la vue sur un objet, que les sensations particulières que j'en reçois sont l'attention même que je lui donne. Ainsi une sensation est attention, soit parce qu'elle est seule, soit parce qu'elle est plus vive que toutes les autres.

des impressions... L'attention choque cette loi; d'un côté, elle augmente l'intensité des mouvements imprimés à certaines fibres par un objet; de l'autre, elle diminue celle des mouvements imprimés à d'autres fibres par d'autres objets... Il est donc en nous une autre faculté différente de la sensibilité, mais qui est subordonnée à la sensibilité et que celle-ci déploie; cette faculté est la volonté. (*Essai analytique*, 470, 471.)

La Romiguière s'est séparé sur ce point de Condillac. Il reconnaît dans notre âme deux facultés : sensibilité et activité. Par la sensibilité, notre âme est susceptible d'être modifiée; par l'activité, elle peut se modifier elle-même. La sensibilité est une faculté passive ou simple capacité, l'activité est seule pouvoir, puissance, faculté (4<sup>e</sup> leçon, I, 104). « L'attention, dit-il ailleurs (I, 5<sup>e</sup> leçon, 142), est quelque chose de plus que la sensation qu'un objet fait sur nous, ou plutôt elle est quelque chose de totalement différent de cette sensation. Il y a dans l'organe deux états opposés, celui où il reçoit l'impression des objets et celui où il se dirige sur l'objet. Il faut de même distinguer dans l'âme deux états opposés : celui dans lequel elle reçoit la sensation et celui dans lequel elle agit ou réagit sur la sensation. C'est ce second état et non le premier qui constitue l'attention. » Mais La Romiguière crut en introduisant cette distinction compléter seulement Condillac. Il rappelle longuement (9<sup>e</sup> leçon) que Condillac n'a nullement dépouillé l'âme de son activité, comme on l'en a accusé, et les passages qu'il cite nous paraissent absolument concluants. Ce qu'il s'efforce d'établir, c'est que l'activité de l'âme ne se trouve pas dans la sensation, qu'elle n'apparaît

Qu'une nouvelle sensation acquière plus de vivacité que la première, elle deviendra à son tour attention.

Mais plus la première a eu de force, plus l'impression qu'elle a faite se conserve<sup>1</sup>. L'expérience le prouve.

Notre capacité de sentir se partage donc entre la sensation que nous avons eue et celle que nous avons, nous les apercevons à la fois toutes deux<sup>2</sup>; mais nous

que dans l'attention et que, par conséquent, il convient de faire de l'une et de l'autre le produit de facultés différentes. Condillac distingue comme La Romiguière entre voir et regarder, entendre et écouter (*Grammaire*, 89); il distingue comme lui ce qui est passif et ce qui est actif dans l'entendement (*Essai*, I, 167, 223, *Grammaire, Leçons préliminaires*, etc.); mais il fait prédominer l'activité plus tard, et ne veut même pas encore à ce moment en faire une faculté distincte. La Romiguière a donc pu croire qu'il ne faisait qu'introduire dans le système une modification heureuse. Il est d'ailleurs assez difficile de s'expliquer d'une manière plausible le raisonnement de Condillac. A moins d'admettre qu'il place l'activité dans l'âme avec la conscience dès la première sensation, on ne voit pas comment l'attention ne peut être que la sensation qui se transforme. Il est manifeste, en effet, que Condillac proclame l'activité de l'âme, tout en niant que nous puissions saisir l'essence de cette activité. Mais, d'un autre côté, il dit formellement que l'entendement est purement passif dans la production des idées simples, et actif dans la génération, des idées complexes. Quoi qu'il en soit sur ce point obscur, et en admettant que Condillac a eu tort de ne pas distinguer les deux choses après avoir admis leur existence, il nous semble qu'on lui a reproché à tort d'avoir supprimé l'activité de l'âme. Voyez Cousin, *Philosophie sensualiste*. La même erreur se trouve reproduite à peu près partout : En France, dit Mill, on a souvent cité le progrès qui se fit de Condillac à La Romiguière : le premier faisant d'un phénomène passif, la sensation, la base de son système; le second y substituant un phénomène actif, l'attention. (Ribot, *Psychologie anglaise*, 253.)

1. La vivacité de l'impression première est, comme l'attention, la répétition et l'association, une des causes psychologiques qui amènent la reproduction des souvenirs. Sur les causes physiologiques, voyez notre *Introduction*.

2. Peut-on avoir à la fois plusieurs idées ? On peut examiner théoriquement cette question comme l'avait déjà fait Aristote. On peut remarquer, en s'adressant uniquement à la réflexion, que

les apercevons différemment : l'une nous paraît passée, l'autre nous paraît actuelle.

Apercevoir ou sentir ces deux sensations, c'est la même chose : or ce sentiment prend le nom de *sensation*, lorsque l'impression se fait actuellement sur les sens, et il prend celui de *mémoire*, lorsque cette sensation, qui ne se fait pas actuellement, s'offre à nous comme une sensation qui s'est faite. La mémoire n'est donc que la sensation transformée<sup>1</sup>.

Par là nous sommes capables de deux attentions : l'une s'exerce par la mémoire, et l'autre par les sens.

Dès qu'il y a double attention, il y a comparaison<sup>2</sup>;

ce qui paraît un acte de l'esprit peut se décomposer en une série d'actes reliés ensemble avec une grande rapidité ; ou que nous voyons comme simultanées des choses successives. (Janet, *Traité élémentaire*, p. 100.) On peut soutenir avec Bain que la connaissance étant essentiellement une *discrimination*, ou avec Ulrici que la conscience étant essentiellement un pouvoir de discernement, il faut nécessairement deux états de conscience pour qu'il y ait perception. Mais on peut aussi, en se plaçant au point de vue expérimental, laisser la question ouverte : pour la poser même, il faudrait avoir résolu auparavant la question de la durée des actes psychiques. Les expériences de Donders, d'Exner, de Kries, d'Auerbach, de Buccola et surtout de Wundt et de ses disciples ont fourni des résultats intéressants, mais sont loin d'avoir donné une solution complète. (*Psychologie allemande* de Ribot, 2<sup>e</sup> édition, ch. VIII.)

Nous pouvons constater, en laissant de côté la solution future, que M. Janet est d'accord sur ce point avec Condillac. « Il est évident, dit-il, que le souvenir doit continuer, coexister avec la sensation actuelle, pour que nous puissions avoir la perception totale d'un objet. »

1. Condillac distingue l'*imagination*, qui réveille les sensations elles-mêmes ; la *mémoire*, qui n'en rappelle que les signes ou les circonstances, et la *réminiscence* qui fait reconnaître celles qu'on a déjà eues. (*Essai*, I, 64.) Il traite des causes physiologiques de la mémoire dans la *Logique* (c. IX). Voyez notre *Introduction*.

2. La Romiguière, I, 143. « Il est évident que si l'attention est autre chose qu'une sensation, la comparaison, c'est-à-dire la double attention, est autre chose qu'une double sensation. »

car être attentif à deux idées ou les comparer, c'est la même chose. Or on ne peut les comparer sans apercevoir entre elles quelque différence ou quelque ressemblance : apercevoir de pareils rapports, c'est *juger*<sup>1</sup>. Les actions de comparer et de juger ne sont donc que l'attention même : c'est ainsi que la sensation devient successivement attention, comparaison, jugement.

Les objets que nous comparons ont une multitude de rapports, soit parce que les impressions qu'ils font sur nous sont tout à fait différentes, soit parce qu'elles diffèrent seulement du plus au moins, soit parce qu'étant semblables elles se combinent différemment dans chacun. En pareil cas, l'attention que nous leur donnons enveloppe d'abord toutes les sensations qu'ils occasionnent. Mais cette attention étant aussi partagée, nos comparai-

1. « Cette conclusion a de quoi surprendre. De ce qu'on ne peut éprouver deux sensations sans apercevoir entre elles quelque ressemblance ou quelque différence, vous voulez que la perception de ce rapport, ou le jugement, soit sensation, ne soit que sensation. Il y a certainement ici quelque idée mal démêlée... Je conviens qu'on dit sentir un rapport, et même qu'on sent en effet un rapport, qu'on sent des rapports ; mais prenez garde que la manière dont on sent lorsqu'on aperçoit un rapport, n'est pas la manière dont on sent lorsqu'on éprouve une sensation. La sensation nous vient d'un objet extérieur qui la produit ou plutôt qui l'occasionne et auquel elle correspond. Le sentiment de rapport ne correspond à aucun objet extérieur... La sensation peut être un plaisir très vif ou une très forte douleur, au lieu que le sentiment de rapport ne présente jamais ce caractère ». (*Leçons de Philosophie*, I, 143.)

On peut se demander en outre si les jugements sont, comme l'ont prétendu Locke, Condillac et la plupart des logiciens, le résultat d'une comparaison. V. Cousin a soutenu que cette théorie ne s'appliquait qu'aux jugements réfléchis et non aux jugements primitifs (*Philosophie de Locke*, Leçons 23 et 24) ; M. Janet, dans une discussion pénétrante où il reprend certaines idées de Condillac, n'accepte que partiellement les conclusions de Cousin (*Traité élémentaire*, 170). On peut aussi consulter sur ce sujet la *Logique* de Stuart Mill.

sons sont vagues, nous ne saisissons que des rapports confus, nos jugements sont imparfaits ou mal assurés : nous sommes donc obligés de porter notre attention d'un objet sur l'autre, en considérant séparément leurs qualités. Après avoir, par exemple, jugé de leur couleur, nous jugeons de leur figure pour juger ensuite de leur grandeur ; et parcourant de la sorte toutes les sensations qu'ils font sur nous, nous découvrons par une suite de comparaisons et de jugements les rapports qui sont entre eux, et le résultat de ces jugements est l'idée<sup>1</sup> que nous nous formons de chacun. L'attention ainsi conduite est comme une lumière, qui réfléchit<sup>2</sup> d'un corps sur un autre pour les éclairer tous deux, et je l'appelle *réflexion*<sup>3</sup>. La sensation après avoir été attention, comparaison, jugement, devient donc encore la réflexion même.

En voilà assez pour donner une idée de la manière dont les facultés de l'entendement sont développées dans le *Traité des Sensations*, et pour faire voir que ce n'est pas l'envie de généraliser<sup>4</sup> qui a fait dire qu'elles naissent

1. Il s'agit ici d'une idée *complexe*, formée de toutes les idées simples ou perceptions que nous avons trouvées en analysant l'impression produite sur nous par un objet.

2. Voyez *Introduction*. Condillac a répété plus d'une fois cette comparaison. Il a soutenu d'ailleurs d'une façon générale que les noms des facultés de l'esprit avaient leur point de départ dans les noms des facultés du corps.

3. La réflexion se trouve dans l'homme et non dans l'animal. C'est grâce à la réflexion que l'homme crée la science et l'art, qu'il devient libre, qu'il connaît Dieu et les principes de la morale. Voyez *Introduction*.

4. Condillac s'est élevé dans le *Traité des Animaux* contre les généralisations hâtives avec une vivacité plus grande encore que dans le *Traité des Systèmes*. « Est-il donc si difficile, dit-il, de généraliser, quand on ne connaît ni la justesse ni la précision ? Est-il donc si difficile de prendre une idée comme au hasard, de l'étendre et d'en faire un système » ? (P. 10.) Voyez dans l'*Introduc-*

toutes d'une même origine. C'est là un système qui s'est en quelque sorte fait tout seul<sup>1</sup>, et il n'en est que plus solidement établi. J'ajouterai un mot pour rendre également sensible la génération des facultés de la volonté.

Les sentiments qui nous sont le plus familiers, sont quelquefois ceux que nous avons le plus de peine à expliquer. Ce que nous appelons *désir* en est un exemple. Malebranche le définit *le mouvement de l'âme*<sup>2</sup>, et il parle en cela comme tout le monde. Il n'arrive que trop souvent aux philosophes de prendre une métaphore pour une notion exacte. Locke cependant est à l'abri de ce reproche; mais en voulant définir le désir, il l'a confondu avec la cause qui le produit. *L'inquiétude*<sup>3</sup>, dit-il, *qu'un homme ressent en lui-même par l'absence d'une chose qui lui donnerait du plaisir si elle était présente, c'est ce qu'on nomme désir*. On sera bientôt convaincu que le désir est autre chose que cette inquiétude.

Il n'y a de sensations indifférentes que par comparaison : chacune est en elle-même agréable ou désagréable : sentir et ne pas se sentir bien ou mal, sont des expressions tout à fait contradictoires<sup>4</sup>.

*tion* ce que nous avons rapporté sur la discussion entre Condillac et Buffon.

1. Il faut se rappeler que pour Condillac la nature nous guide dans nos recherches et que c'est en suivant ses leçons, en la laissant faire seule nos systèmes, que nous pouvons rencontrer la vérité. Elle apprend l'analyse aux petites couturières elles-mêmes. Voyez *Introduction*.

2. Souvent Malebranche compare les inclinations des esprits et les mouvements des corps (*Recherche de la vérité*, IV, 1; I, 1); quelquefois (*R. de la vérité*, I, 1) il définit la volonté dans son ensemble comme un mouvement naturel.

3. Liv. II, ch. xx, § 6.

4. Platon a soutenu dans le *Philèbe* et dans la *République*, liv. IX, qu'il y a des états de conscience indifférents. Epicure a défendu l'opinion contraire; Bain, Stuart Mill et Dumont ont repris de nos jours la théorie de Platon; Lotze, Taine et Bouillier, celle

Par conséquent, c'est le plaisir ou la peine qui, occupant notre capacité de sentir, produit cette attention d'où se forme la mémoire et le jugement.

Nous ne saurions donc être mal ou moins bien que nous avons été, que nous ne comparions l'état où nous sommes avec ceux par où nous avons passé. Plus nous faisons cette comparaison, plus nous ressentons cette inquiétude qui nous fait juger qu'il est important pour nous de changer de situation : nous sentons le besoin de quelque chose de mieux. Bientôt la mémoire nous rappelle l'objet que nous croyons pouvoir contribuer à notre bonheur, et dans l'instant l'action de toutes nos facultés se détermine vers cet objet. Or cette action des facultés est ce que nous nommons *désir*.

Que faisons-nous en effet lorsque nous désirons ? Nous jugeons que la jouissance d'un bien nous est nécessaire. Aussitôt notre réflexion s'en occupe uniquement. S'il est présent, nous fixons les yeux sur lui, nous tendons les bras pour le saisir. S'il est absent, l'imagination le retrace, et peint vivement le plaisir d'en jouir. Le désir n'est donc que l'action des mêmes facultés qu'on attribue à l'entendement, et qui étant déterminée vers un objet par l'inquiétude que cause sa privation, y détermine aussi l'action des facultés du corps. Or du désir naissent les passions, l'amour, la haine, l'espérance, la crainte, la volonté<sup>1</sup>. Tout cela n'est donc encore que la sensation transformée.

d'Epierre. On peut constater, par l'expérience de chaque jour, qu'il y a en nous des sensations, *relativement* indifférentes ; il semble bien difficile d'établir qu'il y ait en nous à un moment donné des sensations *absolument* indifférentes. Voyez Fr. Bouillier, *Du plaisir et de la douleur*, ch. xi.

1. Voyez *Introduction*, LXIII.

La Romiguière, *Leçons de philosophie*, I, 146. « L'inquiétude est autre chose que le malaise. Le malaise est un sentiment pénible,

On verra le détail de ces choses dans le *Traité des Sensations*. On y explique comment en passant de besoin en besoin, de désir en désir, l'imagination se forme, les passions naissent, l'âme acquiert d'un moment à l'autre plus d'activité<sup>1</sup> et s'élève de connaissances en connaissances<sup>2</sup>.

C'est surtout dans la première partie qu'on s'applique à démontrer l'influence des plaisirs et des peines. On ne perd point de vue ce principe dans le cours de l'ouvrage, et on ne suppose jamais aucune opération dans l'âme de la statue, aucun mouvement dans son corps, sans indiquer le motif qui la détermine.

On a eu encore pour objet, dans cette première partie, de considérer séparément et ensemble l'odorat, l'ouïe, le goût et la vue; et une vérité qui se présente d'abord, c'est que ces sens ne nous donnent par eux-mêmes au-

et l'âme est passive en l'éprouvant. L'inquiétude est un commencement d'action, un commencement de mouvement. Pour que l'inquiétude fût la même chose que le malaise, il faudrait que l'activité fût la même chose que la passivité, le mouvement la même chose que le repos. Il y a donc ici lacune et solution de continuité. En allant du malaise à l'inquiétude, on ne va pas du même au même. » Voyez Cousin, *Philosophie sensualiste*, 82. Rappelons que La Romiguière admet dans l'entendement trois facultés : l'attention, la comparaison et le raisonnement; dans la volonté, trois facultés : le désir, la préférence et la liberté.

1. Voilà un des nombreux passages qui prouvent que Condillac n'a nullement supprimé l'activité de l'âme. Ce passage en le considérant seul, nous ferait peut-être comprendre le véritable sens de la théorie condillacienne : l'âme essentiellement active, mais ne déployant son activité qu'à l'occasion des impressions organiques, ne pourrait la manifester qu'après avoir éprouvé les sensations : supposez la sensation dans l'âme, il ne lui faut rien de plus pour avoir l'occasion d'être attentive. Mais encore faudrait-il dire, en ce cas, que l'âme déploie un pouvoir nouveau qui était en elle lorsqu'elle sentait, mais qu'elle n'exerçait pas encore.

2. Sur ce développement, voyez *Introduction*, LXI.



eune connaissance des objets extérieurs. Si les philosophes ont cru le contraire, s'ils se sont trompés jusqu'à supposer que l'odorat pourrait seul régler les mouvements des animaux <sup>1</sup>, c'est que faute d'avoir analysé les sensations, ils ont pris pour l'effet d'un seul sens des actions auxquelles plusieurs concourent.

Un être borné à l'odorat ne sentirait que lui dans les sensations qu'il éprouverait. Présentez lui des corps odoriférants, il aura le sentiment de son existence; ne lui en offrez point, il ne se sentira pas<sup>2</sup>. Il n'existe à son égard que par les odeurs, que dans les odeurs; il se croit, et il ne peut se croire que les odeurs mêmes.

On a peu de peine à reconnaître cette vérité, quand il ne s'agit que de l'odorat et de l'ouïe. Mais l'habitude de juger à la vue des grandeurs, des figures, des situations et des distances, est si grande, qu'on n'imagine pas comment il y aurait eu un temps où nous aurions ouvert les yeux sans voir comme nous voyons.

Il n'était pas difficile de prévenir les mauvais raisonnements que le préjugé ferait faire à ce sujet, puisque j'en avais fait moi-même dans l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* <sup>3</sup>. On n'a pas cru devoir y répondre dans le *Traité des Sensations* : c'eût été se perdre dans des détails qui auraient fatigué les lecteurs

1. *Traité des animaux*, I, 33. « M. de Buffon a dit que l'odorat n'a point besoin d'être instruit, que ce sens est le premier dans les bêtes, et que seul il pourrait leur tenir lieu de tous les autres. » Condillac combat longuement l'opinion de Buffon.

2. Descartes avait dit : *Cogito, ergo sum*; Condillac substitue le sentiment, ou la conscience, ou la sensation à la pensée et conserve la formule : Je sens, donc je suis.

3. *Essai*, I, section vi<sup>e</sup> : « De quelques jugemens qu'on a attribués à l'âme sans fondement, ou solution d'un problème de métaphysique. » Condillac y combattait la théorie de Berkeley et de Locke, déjà adoptée par Voltaire dans les *Éléments de la philosophie de Newton*.

intelligents. On a pensé que les réflexions qui avaient été faites sur l'odorat et sur l'ouïe pourraient écarter toutes les préventions où l'on est sur la vue. En effet, il suffirait pour cela de raisonner conséquemment; mais ce n'est pas demander peu de chose, quand on a des préjugés à combattre.

Si l'odorat et l'ouïe ne donnent aucune idée des objets extérieurs, c'est que, par eux-mêmes bornés à modifier l'âme, ils ne lui montrent rien au dehors <sup>1</sup>. Il en est de même de la vue : l'extrémité du rayon qui frappe la rétine, produit une sensation; mais cette sensation ne se rapporte pas d'elle-même à l'autre extrémité du rayon; elle reste dans l'œil, elle ne s'étend point au delà, et l'œil est alors dans le même cas qu'une main qui, au premier moment qu'elle toucherait, saisirait le bout d'un bâton. Il est évident que cette main ne connaîtrait que le bout qu'elle tiendrait : elle ne saurait encore rien découvrir de plus dans sa sensation <sup>2</sup>. Le chapitre VIII de la II<sup>e</sup> partie du *Traité des Sensations* <sup>3</sup> a été fait pour

1. Albert Lemoine (*L'âme et le corps*) a essayé de montrer que le toucher n'a pas seul le privilège de nous assurer de l'existence des choses corporelles. M. Taine, dans *l'Intelligence*, a éclairé par de nombreux exemples la théorie que nous trouvons chez Condillac.

2. Condillac adopte la théorie de Berkeley sur la vision, et il va plus loin puisqu'il soutient que la vue ne nous donne qu'une idée vague d'étendue et non la notion de surface. Dugald-Stewart (*Éléments*, ch. VI, n. P), Bain (*Sens et Intelligence*, III, ch. I, v) ont soutenu que la vue ne donnait par elle-même que la couleur et la lumière. Nous reviendrons sur cette question par la suite. On peut surtout consulter à ce sujet Taine, *l'Intelligence*; Janet, *La perception visuelle de la distance* (*Revue philosophique*, 1879, I, 1), Stuart Mill, *la Philosophie de Hamilton*; Ribot, *Psychologie anglaise* (Stuart Mill, Spencer et Bain) et *Psychologie allemande*, c. IV, *Nativistes et empiriques*.

3. C'est le chapitre VIII de la première édition, il a pour titre : *Observations propres à faciliter l'intelligence de ce qui sera dit*

montrer combien cette comparaison est juste, et pour préparer à ce qui restait à dire sur la vue.

Mais, dira-t-on, l'œil n'a pas besoin d'apprendre du toucher à distinguer les couleurs. Il voit donc au moins en lui-même des grandeurs et des figures. Si, par exemple, on lui présente une sphère rouge sur un fond blanc, il discernera les limites de la sphère<sup>1</sup>.

Discernera ! voilà un mot dont on ne sent pas toute la force. Le discernement n'est pas une chose innée. Notre expérience nous apprend qu'il se perfectionne. Or, s'il se perfectionne, il a commencé. Il ne faut donc pas croire qu'on discerne aussitôt qu'on voit. Si, par exemple, au moment qu'on vous montre un tableau, on le couvrirait d'un voile, vous ne pourriez pas dire ce que vous avez vu. Pourquoi ? c'est que vous avez vu sans discerner. Un peintre discernera dans ce tableau plus de choses que vous et moi, parce que ses yeux sont plus instruits. Mais, quoique nous en discernions moins que lui, nous en discernons plus qu'un enfant, qui n'a jamais vu de tableau, et dont les yeux sont moins instruits que les nôtres. Enfin si nous continuons d'aller de ceux qui discernent moins à ceux qui discernent plus, nous jugerons qu'on ne peut commencer à discerner quelque chose qu'autant qu'on regarde avec des yeux qui commencent à s'instruire.

Je dis donc que l'œil voit naturellement toutes les choses qui font quelque impression sur lui, mais j'ajoute qu'il ne discerne qu'autant qu'il apprend à regarder, et nous démontrerons que, pour discerner la figure la plus simple, il ne suffit pas de la voir.

*en traitant de la vue (voyez Introduction).* Dans la seconde édition, il est devenu le chapitre ix.

1. Voyez page 252 le problème de Molyneux.

*Rien n'est plus difficile, dit-on encore, que d'expliquer comment le toucher s'y prendrait pour enseigner à l'œil à apercevoir, si l'usage de ce dernier organe était absolument impossible sans le secours du premier; et c'est là une des raisons qui font croire que l'œil voit par lui-même des grandeurs et des figures<sup>1</sup>. Cette chose si difficile sera expliquée dans la troisième partie.*

Enfin le dernier objet de la première partie, c'est de montrer l'étendue et les bornes du discernement des sens dont elle traite. On y voit comment la statue, bornée à l'odorat, a des idées particulières, des idées abstraites, des idées de nombre; quelle sorte de vérités particulières et générales elle connaît; quelles notions elle se fait du possible et de l'impossible, et comment elle juge de la durée par la succession de ses sensations.

On y traite de son sommeil, de ses songes et de son *moi*, et on démontre qu'elle a avec un seul sens le germe de toutes nos facultés.

De là on passe à l'ouïe, au goût, à la vue. On laisse au lecteur le soin de leur appliquer les observations qui ont été faites sur l'odorat : on ne s'arrête que sur ce qui leur est particulier, ou si l'on se permet quelques répétitions, c'est pour rappeler des principes qui, étant mis de temps en temps sous les yeux, facilitent l'intelligence de tout le système.

Il me suffit d'indiquer ces détails, parce qu'ils sont développés par une suite d'analyses, dont un extrait ne donnerait qu'une idée fort imparfaite.

1. *Lettre sur les aveugles*, p. 171. Il faut se rappeler que Condillac avait été accusé de plagiat par les amis de Diderot, l'auteur de la *Lettre sur les aveugles* et de la *Lettre sur les sourds et les muets*. Voyez *Introduction*.

*Précis de la seconde partie.*

D'un côté, toutes nos connaissances viennent des sens ; de l'autre, nos sensations ne sont que nos manières d'être. Comment donc pouvons-nous voir des objets hors de nous ? En effet, il semble que nous ne devrions voir que notre âme modifiée différemment.

Je conviens que ce problème a été mal résolu dans la première édition du *Traité des Sensations*<sup>1</sup>. Mlle Ferrand s'en serait sans doute aperçue. Quoiqu'elle ait eu plus de part à cet ouvrage que moi, elle n'en était pas contente, lorsque je la perdis, et elle trouvait qu'il y avait beaucoup à refaire. Je l'ai achevé tout seul, et j'ai mal raisonné, parce que je ne sus pas alors établir l'état de la question. Ce qui est plus étonnant, c'est que tous ceux qui ont prétendu me critiquer directement ou indirectement, n'ont pas su l'établir mieux que moi, et ont mal raisonné aussi.

Les questions bien établies sont des questions résolues :

1. Dans la première édition, le 3<sup>e</sup> chapitre avait pour titre : *Comment cet homme, demeurant immobile, commence à se sentir en quelque sorte étendu*. Le 3<sup>e</sup> paragraphe de ce chapitre traitait du sentiment que la statue a de son étendue. La statue, disait Condillac, a une idée de l'étendue : elle n'aperçoit pas une grandeur absolue, elle n'aperçoit pas une grandeur relative, elle n'a que la perception de plusieurs manières d'être qui coexistent et qui se distinguent. L'idée qu'elle a de l'étendue est tout à fait vague.

Dans la seconde édition le titre du 3<sup>e</sup> chapitre est changé : *Des sensations qu'on attribue au toucher et qui ne donnent cependant aucune idée d'étendue* ; le paragraphe 3 est devenu aussi absolument différent : Ces manières d'être, qu'elle remarque à la fois, coexistent, se distinguent plus ou moins et sont à cet égard les unes hors des autres ; mais parce qu'il n'en résulte ni contiguïté ni continuité, elles ne sauraient donner à la statue

la difficulté est donc de les bien établir, et souvent elle est grande, surtout en métaphysique. La langue de cette science n'a pas naturellement la simplicité de l'algèbre, et nous avons bien de la peine à la rendre simple, parce que notre esprit a bien de la peine à l'être lui-même. Cependant nous n'établirons bien les questions que nous agitions, qu'autant que nous parlerons avec la plus grande simplicité. Mais parce que souvent nous sommes métaphysiciens par nos lectures, plus que par notre réflexion, nous proposons un problème comme on l'a proposé; nous en parlons comme on en a parlé, et il est toujours à résoudre.

Nous avons prouvé qu'avec les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût et de la vue l'homme se croirait odeur, son, saveur, couleur, et qu'il ne prendrait aucune connaissance des objets extérieurs.

Il est également certain qu'avec le sens du toucher il serait dans la même ignorance, s'il restait immobile. Il n'apercevrait que les sensations que l'air environnant peut faire sur lui : il aurait chaud ou froid, il aurait du plaisir ou de la douleur; et ce sont là des manières d'être dans lesquelles il n'apercevrait ni l'air environnant ni aucun corps; il n'y sentirait que lui-même.

Il faut trois choses pour faire juger à cet homme qu'il y a des corps : l'une, que ses membres soient détermi-

aucune idée d'étendue; elles ne le peuvent pas plus que des sons ou des odeurs.

Un nouveau chapitre a été en outre ajouté à la seconde édition et l'ancien chapitre iv est devenu le chapitre v. Le titre du chapitre ajouté est : *Considérations préliminaires à la solution de la question; Comment nous passons de nos sensations à la connaissance des corps.*

Condillac établit dans sa nouvelle théorie que sans le mouvement le sens du toucher lui-même ne pourrait nous donner aucune idée d'extériorité.

nés à se mouvoir ; l'autre, que sa main, principal organe du tact, se porte sur lui et sur ce qui l'environne ; et la dernière, que, parmi les sensations que sa main éprouve, il y en ait une qui représente nécessairement des corps<sup>1</sup>.

Or une partie d'étendue est un continu formé par la contiguïté d'autres parties étendues<sup>2</sup> : un corps est un continu formé par la contiguïté d'autres corps ; et en général un continu est formé par la contiguïté d'autres continus. C'est ainsi que nous en jugeons, et il ne nous est pas possible d'en avoir d'autre idée ; parce que nous ne pouvons faire de l'étendue qu'avec de l'étendue, et des corps qu'avec des corps.

Par conséquent, ou le toucher ne nous donnera aucune connaissance des corps, ou parmi les sensations que nous lui devons, il y en aura une que nous n'apercevrons pas comme une manière d'être de nous-mêmes, mais plutôt comme la manière d'être d'un continu formé par la contiguïté d'autres continus. Il faut que nous soyons forcés à juger étendue cette sensation même.

Si on suppose donc que la statue raisonne, pour passer d'elle au corps, on suppose faux<sup>3</sup> ; car certainement il n'y a point de raisonnement qui puisse lui faire franchir

1. Voilà un des passages les plus caractéristiques pour établir que Condillac n'est pas idéaliste. Voyez *Introduction*.

2. Condillac ne croit pas avec Leibnitz qu'il suffise, pour produire le phénomène de l'étendue, que des êtres distincts nous paraissent contigus ; il faut encore, dit-il, qu'ils paraissent former un continu. (*Traité des systèmes*, p. 136.)

3. Il ne faut pas prendre cette expression à la lettre, car Condillac nous dit ailleurs que l'évidence de raison nous apprend qu'il y a des corps. (*Logique*, p. 180.) Il semble qu'il veuille simplement nier qu'elle raisonne en forme. La nature nous guide et nous fait faire ce que nous appellerions, dans notre langage moderne, une induction remontant de l'effet (*la sensation*) à la cause (*les corps*). Voyez *Introduction*.

ce passage, et d'ailleurs elle ne peut pas commencer par raisonner.

Mais la nature<sup>1</sup> a raisonné pour elle : elle l'a organisée pour être mue, pour toucher, et pour avoir, en touchant, une sensation qui lui fait juger qu'il y a, au dehors de son être sentant, des continus formés par la contiguïté d'autres continus, et par conséquent de l'étendue et des corps. Voilà ce qui est développé dans la seconde partie du *Traité des Sensations*.

### *Précis de la troisième partie.*

Quand on dit que l'œil ne voit pas naturellement au dehors des objets colorés, le philosophe même se récrie contre une proposition qui combat ses préjugés. Cependant tout le monde reconnaît aujourd'hui que les couleurs ne sont que des modifications de notre âme<sup>2</sup> ; n'est-ce pas une contradiction ? Penserait-on que l'âme aperçoit les couleurs hors d'elle, par cette seule raison qu'elle les éprouve en elle-même, si on raisonnait conséquemment ? Oublions pour un moment toutes nos habitudes, transportons-nous à la création du monde, et supposons que Dieu nous dise : *Je vais produire une âme à laquelle je donnerai certaines sensations qui ne seront que les modifications de sa substance*, conclurions-nous qu'elle verrait ses sensations hors d'elle ? et si Dieu ajoutait qu'elle les apercevra de la sorte, ne demanderions-nous pas comment cela pourra se faire ? Or, l'œil, comme l'o-

1. Condillac entend par là tantôt la constitution organique de l'individu, tantôt une sorte de puissance supérieure à l'individu ; mais toujours il voit en elle l'action d'un Dieu intelligent, créateur et organisateur de l'univers.

2. La théorie était acceptée à la fois par les Cartésiens et les disciples de Locke.



dorat, l'ouïe et le goût, est un organe qui se borne à modifier l'âme.

C'est le toucher qui instruit ces sens. A peine les objets prennent sous la main certaines formes, certaines grandeurs, que l'odorat, l'ouïe, la vue et le goût répandent à l'envi leurs sensations sur eux, et les modifications de l'âme deviennent les qualités de tout ce qui existe hors d'elle.

Ces habitudes étant contractées, on a de la peine à démêler ce qui appartient à chaque sens. Cependant leur domaine est bien séparé : le toucher a seul en lui de quoi transmettre les idées de grandeurs, de figures, etc., et la vue, privée des secours du tact, n'envoie à l'âme que des modifications simples qu'on nomme *couleurs*, comme l'odorat ne lui envoie que des modifications simples qu'on nomme *odeurs*.

Au premier moment que l'œil s'ouvre à la lumière, notre âme est modifiée : ces modifications ne sont qu'en elles, et elles ne sauraient encore être ni étendues ni figurées.

Quelque circonstance nous fait porter la main sur nos yeux, aussitôt le sentiment que nous éprouvions s'affaiblit ou s'évanouit tout à fait. Nous retirons la main, ce sentiment se reproduit. Étonnés, nous répétons ces expériences, et nous jugeons ces sensations de notre âme sur l'organe que notre main touche.

Mais les rapporter à cet organe, c'est les étendre sur toute la surface extérieure que la main sent. Voilà donc déjà les modifications simples de l'âme, qui produisent au bout des yeux le phénomène de quelque chose d'étendu ; c'est l'état où se trouva d'abord l'aveugle de Cheselden <sup>1</sup>, lorsqu'on lui eut abaissé les cataractes.

1. Cheselden, chirurgien anglais (1688-1752) fit paraître dans

Par curiosité ou par inquiétude, nous portons la main devant nos yeux, nous l'éloignons, nous l'approchons, et la surface que nous voyons nous paraît changer. Nous attribuons ces changements aux mouvements de notre main, et nous commençons à juger que les couleurs sont à quelque distance de nos yeux.

Alors nous touchons un corps sur lequel notre vue se trouve fixée : je le suppose d'une seule couleur, bleu, par exemple. Dans cette supposition, le bleu, qui paraissait auparavant à une distance indéterminée, doit actuellement paraître à la même distance que la surface que la main touche, et cette couleur s'étendra sur cette surface, comme elle s'est d'abord étendue sur la surface extérieure de l'œil. La main dit en quelque sorte à la vue : *Le bleu est sur chaque partie que je parcours* ; et la vue, à force de répéter ce jugement, s'en fait une si grande habitude, qu'elle parvient à sentir le bleu où elle l'a jugé.

En continuant à s'exercer, elle se sent animée d'une force qui lui devient naturelle, elle s'élançe d'un moment à l'autre à de plus grandes distances ; elle manie, elle embrasse des objets auxquels le toucher ne peut atteindre, et elle parcourt tout l'espace avec une rapidité étonnante.

les *Philosophical Transactions* un mémoire de 4 pages sur un aveugle-né qu'il avait opéré de la cataracte (année 1728, n° 402). Ce mémoire a été cité depuis lors par tous ceux qui ont soutenu que la vue par elle-même était impuissante à nous donner la notion de distance. On peut lire dans l'article de M. Janet et les livres de M. Ribot que nous avons déjà cités, l'indication d'un certain nombre de cas observés depuis lors. M. Janet a remarqué avec raison que l'observation de Cheselden était relatée en termes trop vagues pour qu'on pût en tirer rien de bien précis. On pourrait en dire autant de la plupart des autres cas observés. Jusqu'ici les observations sagaces, précises et instructives font défaut à peu près complètement.

Il est aisé de comprendre pourquoi l'œil a seul sur les autres sens l'avantage d'apprendre du toucher à donner de l'étendue à ses sensations.

Si les rayons réfléchis ne se dirigeaient pas toujours en ligne droite dans un même milieu; si, traversant différents milieux, ils ne se brisaient pas toujours suivant des lois constantes; si, par exemple, la plus légère agitation de l'air changeait continuellement leur direction, les rayons réfléchis par des objets différents se réuniraient, ceux qui viendraient d'un même objet se sépareraient, et l'œil ne pourrait jamais juger ni des grandeurs ni des formes, parce qu'il ne pourrait avoir que des sensations confuses.

Quand même la direction des rayons serait constamment assujettie aux lois de la dioptrique, l'œil serait encore dans le même cas, si l'ouverture de la prunelle était aussi grande que la rétine : car alors les rayons qui viendraient de toutes parts, le frapperaient confusément.

Dans cette supposition, il en serait de la vue comme de l'odorat : les couleurs agiraient sur elle, comme les odeurs sur le nez, et elle n'apprendrait du toucher que ce que l'odorat, en apprend lui-même. Nous apercevriions toutes les couleurs pêle-mêle, nous distinguerions tout au plus les couleurs dominantes; mais il ne nous serait pas possible de les détendre sur les surfaces, et nous serions bien éloignés de soupçonner que ces sensations fussent par elles-mêmes capables de représenter quelque chose d'étendu.

Mais les rayons, par la manière dont ils sont réfléchis jusque sur la rétine, sont précisément à l'œil ce que deux bâtons croisés sont aux mains. Par là, il y a une grande analogie entre la manière dont nous voyons, et celle dont nous touchons à l'aide de deux bâtons; en

sorte que les mains peuvent dire aux yeux : *Faites comme nous*, et aussitôt ils font comme elles.

On pourrait faire une supposition, où l'odorat apprendrait à juger parfaitement des grandeurs, des figures, des situations et des distances. Il suffirait d'un côté de soumettre les corpuscules odoriférants aux lois de la dioptrique<sup>1</sup> et, de l'autre, de construire l'organe de l'odorat à peu près sur le modèle de celui de la vue; en sorte que les rayons odoriférants, après s'être croisés à l'ouverture, frappassent sur une membrane intérieure autant de points distincts qu'il y en a sur les surfaces d'où ils seraient réfléchis.

En pareil cas nous contracterions bientôt l'habitude d'étendre les odeurs sur les objets, et les philosophes ne manqueraient pas de dire que l'odorat n'a pas besoin des leçons du toucher pour apercevoir des grandeurs et des figures.

Dieu aurait pu établir que les rayons de lumière fussent cause occasionnelle des odeurs, comme ils le sont des couleurs. Or il me paraît aisé de comprendre que dans un monde où cela aurait lieu, les yeux pourraient comme ici apprendre à juger des grandeurs, des figures, des situations et des distances.

Les lecteurs qui raisonnent, se rendront, je crois, à ces dernières réflexions. Quant à ceux qui ne savent se décider que d'après leurs habitudes, on n'a rien à leur

1. La dioptrique est la partie de la physique qui traite de la lumière réfractée et des phénomènes qu'elle produit en traversant des milieux de densité différente. On sait que le *Discours de la Méthode* était suivi dans l'édition de 1637 de la *Dioptrique*, des *Météores* et de la *Géométrie* réunis sous le nom d'*Essais philosophiques*. Un écrivain anglais, Mahaffy, a essayé récemment de montrer, dans un travail sur Descartes, que la théorie berkeleyenne de la vision se trouvait déjà dans la *Dioptrique* de Descartes.

dire. Ils trouveront sans doute fort étranges les suppositions que je viens de faire.

Tels sont les principes sur lesquels porte la troisième partie du *Traité des Sensations*. Il suffit ici de les avoir établis. On renvoie à l'ouvrage même pour un plus grand développement, et pour les conséquences qu'on en tire.

On y verra surtout les idées qui résultent du concours des cinq sens.

### *Précis de la quatrième partie.*

Tous les sens étant instruits, il n'est plus question que d'examiner les besoins auxquels il est nécessaire de satisfaire pour notre conservation<sup>1</sup>. La quatrième partie montre l'influence de ces besoins, dans quel ordre ils nous engagent à étudier les objets qui ont rapport à nous, comment nous devenons capables de prévoyance et d'industrie, les circonstances qui y contribuent, et quels sont nos premiers jugements sur la bonté et sur la beauté des choses. En un mot, on voit comment l'homme, n'ayant d'abord été qu'un animal sentant, devient un animal réfléchissant, capable de veiller par lui-même à sa conservation.

Ici s'achève le système des idées qui commence avec l'ouvrage. J'en vais donner le précis.

Le mot *idée* exprime une chose que personne, j'ose le dire, n'a encore bien expliquée. C'est pourquoi on dispute sur leur origine.

1. Dieu, en nous créant, nous a donné des organes constitués de manière à nous conserver. Ces organes transmettent à l'âme l'impression des objets extérieurs. L'âme éprouve une sensation agréable ou désagréable qui donne naissance aux besoins; les besoins à leur tour amènent le développement des facultés. Voyez *Introduction*.

Une sensation n'est point encore une idée, tant qu'on ne la considère que comme un sentiment qui se borne à modifier l'âme. Si j'éprouve actuellement de la douleur, je ne dirai pas que j'ai l'idée de la douleur, je dirai que je la sens.

Mais si je me rappelle une douleur que j'ai eue, le souvenir et l'idée sont alors une même chose; et si je dis que je me fais l'idée d'une douleur dont on me parle, et que je n'ai jamais ressentie, c'est que j'en juge d'après une douleur que j'ai éprouvée, ou d'après une douleur que je souffre actuellement. Dans le premier cas, l'idée et le souvenir ne diffèrent encore point. Dans le second, l'idée est le sentiment d'une douleur actuelle, modifié par les jugements que je porte pour me représenter la douleur d'un autre.

Les sensations actuelles de l'ouïe, du goût, de la vue et de l'odorat ne sont que des sentiments, lorsque ces sens n'ont point encore été instruits par le toucher, parce que l'âme ne peut alors les prendre que pour des modifications d'elle-même. Mais si ces sentiments n'existent que dans la mémoire qui les rappelle, ils deviennent des idées. On ne dit pas alors: *J'ai le sentiment de ce que j'ai été*, on dit: *J'en ai le souvenir, ou l'idée*.

La sensation actuelle comme passée de solidité est seule par elle-même tout à la fois sentiment et idée. Elle est sentiment par le rapport qu'elle a à l'âme qu'elle modifie; elle est idée par le rapport qu'elle a à quelque chose d'extérieur.

Cette sensation nous force bientôt à juger hors de nous toutes les modifications que l'âme reçoit par le toucher; c'est pourquoi chaque sensation du tact se trouve représentative des objets que la main saisit.

Le toucher, accoutumé à rapporter ses sensations au

dehors, fait contracter la même habitude aux autres sens. Toutes nos sensations nous paraissent les qualités des objets qui nous environnent : elles les représentent donc, elles sont des idées <sup>1</sup>.

1. Les sensations considérées comme représentant des objets sensibles se nomment *idées*; expression figurée qui au propre signifie la même chose qu'*images*. (*Logique*, p. 25.) L'idée est donc pour Condillac toute sensation *actuelle* ou *passée* qui représente les objets sensibles. (Voyez *Introduction*.) Il se distingue en cela de Hume : Toutes les perceptions de l'esprit humain, dit Hume, se réduisent à ce que j'appelle les *impressions* et les *idées*. Sous le nom d'*impressions*, je comprends toutes nos sensations, passions, émotions, lorsqu'elles font leur première apparition dans l'âme. Les idées sont les images affaiblies des impressions, telles qu'elles se présentent dans la pensée et le raisonnement, *in thinking and reasoning*. (*Essai*, II, 46.)

Condillac a-t-il admis, comme on l'en a souvent accusé, la théorie des idées représentatives ? Il emploie bien le mot *représenter* et il dit que les idées ne nous font point connaître ce que les êtres sont en eux-mêmes ; mais il n'admet ni les idées images ni les espèces intentionnelles sans lesquelles il ne saurait y avoir de théorie des idées représentatives. On peut s'en convaincre en lisant le chapitre iv du *Traité des vraies et des fausses idées*, où Arnauld combat cette théorie et attaque en particulier Gassendi avec des arguments qui ne portent nullement contre Condillac. On soutiendrait avec beaucoup plus de raison que Condillac est *relativiste*, puisque nous ne connaissons selon lui que les rapports des objets à nous.

Lewes, dans son *History of philosophy* (II, p. 382), a dirigé contre une partie de la théorie de Condillac, qu'il confond trop cependant avec celle de Hume, des critiques qui paraissent décisives au point de vue physiologique : La sensation proprement dite, dit-il, et l'idéation (faculté d'avoir des idées) sont deux fonctions distinctes, ayant deux organes distincts. La sensation comprend tout ce qui appartient aux organes des sens et ce que l'on néglige si souvent, aux actions des viscères et des muscles. L'idéation est autre chose : on ne peut pas plus la séparer de la sensation qu'on ne peut séparer le mouvement d'un muscle de la sensation qui le cause. Mais elle est l'action d'un organe spécial ; elle est sujette à des lois spéciales ; et cela suffit pour la distinguer de l'activité des sens... L'anatomie a montré l'indépendance des organes des sens et du cerveau. Nous savons que le cerveau est une addition aux organes des

Mais il est évident que ces idées ne nous font point connaître ce que les êtres sont en eux-mêmes ; elles ne les peignent que par les rapports qu'ils ont à nous, et cela seul démontre combien sont superflus les efforts des philosophes, qui prétendent pénétrer dans la nature des choses.

Nos sensations se rassemblent hors de nous, et forment autant de collections que nous distinguons d'objets sensibles. De là deux sortes d'idées : idées simples, idées complexes.

Chaque sensation, prise séparément, peut être regardée comme une idée simple ; mais une idée complexe est formée de plusieurs sensations, que nous réunissons hors de nous<sup>1</sup>. La blancheur de ce papier, par exemple, est une idée simple, et la collection de plusieurs sensations, telles que solidité, forme, blancheur, etc., est une idée complexe.

Les idées complexes sont complètes ou incomplètes<sup>2</sup> : les premières comprennent toutes les qualités de la chose qu'elles représentent, les dernières n'en comprennent qu'une partie. Ne connaissant pas la nature des êtres, il n'y en a point dont nous puissions nous former une idée complète, et nous devons nous borner à découvrir les qualités qu'ils ont par rapport à nous.

sens, tout comme ces organes sont une addition au système nerveux des animaux inférieurs. (Ribot, *Psychologie anglaise*, 345.)

1. Condillac ne parle ici que d'une des deux espèces d'idées complexes ou de notions. Il considère les notions de *substance* et laisse de côté celles des *êtres moraux*. Le sujet est traité d'une manière plus complète dans l'*Essai*, I, 157, et dans l'*Art de penser*, c. xiii, qui reproduit l'*Essai*. Voyez *Introduction*.

2. Il est assez curieux de voir Condillac introduire ici la distinction négligée dans le paragraphe précédent, en la faisant uniquement reposer sur un des deux avantages que les notions d'êtres moraux ont selon lui sur les notions de substance. Voyez *Introduction*.



Nous n'avons des idées complètes qu'en mathématiques, parce que ces sciences n'ont pour objet que des notions abstraites <sup>1</sup>.

Si l'on demande donc ce que c'est qu'un corps, il faut répondre : *C'est cette collection de qualités que vous touchez, voyez, etc., quand l'objet est présent ; et quand l'objet est absent, c'est le souvenir des qualités que vous avez touchées, vues, etc.*

Ici les idées se divisent encore en deux espèces : j'appelle les unes sensibles, les autres intellectuelles. Les idées sensibles nous représentent les objets qui agissent actuellement sur nos sens ; les idées intellectuelles nous représentent ceux qui ont disparu après avoir fait leur impression : ces idées ne diffèrent les unes des autres que comme le souvenir diffère de la sensation <sup>2</sup>.

Plus on a de mémoire, plus par conséquent on est capable d'acquérir d'idées intellectuelles. Ces idées sont le fonds de nos connaissances, comme les idées sensibles en sont l'origine.

Ce fonds devient l'objet de notre réflexion, nous pouvons par intervalles nous en occuper uniquement, et ne

1. Condillac oublie ici ce qu'il a dit dans l'*Essai*, ce qu'il répétera dans l'*Art de penser*, à savoir que ces notions complètes sont celles dont s'occupent les mathématiques, la morale et la métaphysique. Dans l'*Essai* et dans l'*Art de penser*, il ne cite d'ailleurs comme exemples que des notions empruntées à la morale et non aux mathématiques. Voyez *Introduction*. On pourrait peut-être soutenir qu'il n'y a pas au fond contradiction, Condillac parlant ici de l'état *actuel* des sciences et ne trouvant que dans les mathématiques une analyse rigoureuse des idées simples qui constituent les notions, et ailleurs, au contraire, parlant de l'état *futur* que doivent atteindre la morale et la métaphysique, auxquelles il espère donner la même exactitude qu'aux mathématiques.

2. Sur la distinction de l'idée et de l'image, on peut voir, outre Lewes, Bossuet, *Logique*, ch. II et III, et Kant, *Critique de la Raison pure*, *Analytique des concepts*, l. I, s. I, ch. I.

faire aucun usage de nos sens <sup>1</sup>. C'est pourquoi il paraît en nous comme s'il y avait toujours été : on dirait qu'il a précédé toute espèce de sensation, et nous ne savons plus le considérer dans son principe : de là l'erreur des idées innées <sup>2</sup>.

Les idées intellectuelles, si elles nous sont familières, se retracent presque toutes les fois que nous le voulons. C'est par elles que nous sommes capables de mieux juger des objets que nous rencontrons. Continuellement elles se comparent avec les idées sensibles, et elles font découvrir des rapports qui sont de nouvelles idées intellectuelles, dont le fonds de nos connaissances s'enrichit.

En considérant les rapports de ressemblance, nous mettons dans une même classe tous les individus où nous remarquons les mêmes qualités ; en considérant les rapports de différence, nous multiplions les classes, nous les subordonnons les unes aux autres, ou nous les

1. On peut penser sans éprouver aucune sensation spéciale, sauf celles de la vie organique (réfléchir dans son lit au milieu du silence de la nuit). Lewes, l. c.

2. Locke a consacré le premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain* à soutenir qu'il n'y a point de principes spéculatifs ou pratiques qui soient innés. Leibnitz lui répondit point par point dans ses *Nouveaux Essais*, mais l'ouvrage de Leibnitz ne fut publié qu'en 1765 (*Œuvres philosophiques, latines et françaises de feu M. Leibnitz*, tirées de ses manuscrits et publiées par Raspe avec une préface de Kæstner, à Amsterdam et à Leipzig) à une époque où les théories de Locke étaient triomphantes. Condillac n'a attaqué directement les idées innées que dans le *Traité des systèmes*. Il préfère, dit-il, montrer comment s'est formé ce préjugé et y substituer la doctrine véritable. Nous avons indiqué déjà qu'au point de vue purement empirique le condillacisme serait jugé insuffisant. Spencer et ses disciples admettent l'*innéité* dans l'individu et ne soutiennent l'*acquisition* que pour l'espèce. (Voyez *Principes de Psychologie*.)

distinguons à tous égards. De là les espèces, les genres, les idées abstraites et générales<sup>1</sup>.

Mais nous n'avons point d'idée générale qui n'ait été particulière<sup>2</sup>. Un premier objet que nous avons occasion de remarquer, est un modèle auquel nous rapportons tout ce qui lui ressemble ; et cette idée, qui n'a d'abord été que singulière, devient d'autant plus générale que notre discernement est moins formé.

Nous passons donc tout à coup des idées particulières à de très générales, et nous ne descendons à des idées subordonnées qu'à mesure que nous laissons moins échapper les différences des choses<sup>3</sup>.

Toutes ces idées ne forment qu'une chaîne : les sensibles se lient à la notion de l'étendue ; en sorte que tous les corps ne nous paraissent que de l'étendue différemment modifiée ; les intellectuelles se lient aux sensibles, d'où elles tirent leur origine<sup>4</sup> ; aussi se renouvellent-elles souvent à l'occasion de la plus légère impression qui se fait sur les sens. Le besoin qui nous les a données, est

1. Voyez *Introduction*, à propos des idées générales et abstraites.

2. Leibnitz a soutenu le contraire à propos du langage : les noms communs ont selon lui précédé les noms propres. Max Müller (*la Science du langage*, leçon IX) a défendu l'opinion de Leibnitz et a été combattu par M. Michel Bréal (*Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 404). Il semble bien difficile de résoudre la question au point de vue philologique, dans l'état actuel de la science. Quant au point de vue psychologique, les observations sur les enfants et sur les sauvages sont trop peu nombreuses pour qu'on puisse rien en conclure encore, et d'ailleurs les conclusions n'auraient qu'une valeur relative, puisqu'il faudrait toujours tenir compte de l'hérédité.

3. Socrate disait que par l'*induction* on s'élève d'abord au genre, puis que par la *division* on détermine les espèces contenues dans le genre en saisissant les différences qui les séparent les unes des autres.

4. Sur le rôle de la liaison des idées, voyez l'*Introduction*, LXXVI et CI.

le principe qui nous les rend; et si elles passent et repassent sans cesse devant l'esprit, c'est que nos besoins se répètent et se succèdent continuellement.

Tel est, en général, le système de nos idées. Pour le rendre aussi simple et aussi clair, il fallait avoir analysé les opérations des sens. Les philosophes n'ont pas connu cette analyse, et c'est pourquoi ils ont mal raisonné sur cette matière <sup>1</sup>.

1. « Lorsque nous parlons des idées (dit l'auteur de la *Logique de Port-Royal*, part. I, ch. 1), nous n'appelons point de ce nom les images qui sont peintes en la fantaisie; mais tout ce qui est dans notre esprit lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose, de quelque manière que nous la concevions. » On voit combien cela est vague. Descartes a été tout aussi confus sur cette matière. Malebranche et Leibnitz n'ont fait que des systèmes ingénieux. Locke a mieux réussi; mais il laisse encore de l'obscurité, parce qu'il n'a pas assez démêlé toutes les opérations des sens. Enfin M. de Buffon dit que *les idées ne sont que des sensations comparées*, et il n'en donne pas d'autre explication. C'est peut-être ma faute, mais je n'entends pas ce langage. Il me semble que pour comparer deux sensations, il faut déjà avoir quelque idée de l'une et de l'autre. Voilà donc des idées avant d'avoir rien comparé. — La première partie de cette note se trouve déjà dans le *Traité des Systèmes*, p. 98, à l'endroit où Condillac examine la théorie des idées innées. Sur Malebranche et Leibnitz, voyez le *Traité des Systèmes*, ch. vii et viii; sur Buffon, le *Traité des Animaux*; sur les Cartésiens voyez *Traité des Systèmes*, ch. v. Condillac semble à plusieurs reprises les distinguer de Descartes; La Romiguière va plus loin et montre par des citations (empruntées aux *Réponses, Méditations*, I, p. 469 et à deux lettres, II, p. 463-477) que la théorie des idées innées, universellement attribuée à Descartes, ne lui appartient pas : car s'il admet le mot, il rejette la chose (II, 9<sup>e</sup> leçon). Il faut convenir que la théorie combattue par Locke ne se trouve pas dans Descartes. Elle est l'œuvre en partie de ses disciples, en partie de ses adversaires, qui ont mis à son compte des choses qu'ils tiraient surtout du platonisme, tel qu'on le comprenait alors, et que Descartes n'eût pas à coup sûr acceptées.

# TRAITÉ DES SENSATIONS

---

## DESSEIN DE CET OUVRAGE

Nous ne saurions nous rappeler l'ignorance dans laquelle nous sommes nés : c'est un état qui ne laisse point de traces après lui. Nous ne nous souvenons d'avoir ignoré que ce que nous nous souvenons d'avoir appris ; et pour remarquer ce que nous apprenons, il faut déjà savoir quelque chose : il faut s'être senti avec quelques idées, pour observer qu'on se sent avec des idées qu'on n'avait pas. Cette mémoire réfléchie, qui nous rend aujourd'hui si sensible le passage d'une connaissance à une autre, ne saurait <sup>1</sup> remonter jusqu'aux premières : elle les suppose au contraire, et c'est là l'origine de ce penchant que nous avons à les croire nées avec nous. Dire que nous avons appris à voir, à entendre, à goûter, à sentir, à toucher, paraît le paradoxe le plus étrange. Il semble que la nature nous a donné l'entier usage de nos sens, à l'instant même qu'elle les a formés ; et que nous nous en sommes toujours servis sans étude, parce qu'aujourd'hui nous ne sommes plus obligés de les étudier.

J'étais dans ces préjugés, lorsque je publiai mon *Essai sur l'Origine des connaissances humaines* <sup>2</sup>. Je n'avais

1. 1<sup>re</sup> édition : « donc. »

2. Voyez page 147 et *Introduction*, p. XI.

pu en être retiré par les raisonnements de Locke sur un aveugle-né à qui on donnerait le sens de la vue; et je soutins contre ce philosophe que l'œil juge naturellement des figures, des grandeurs, des situations et des distances.

Vous savez, Madame, à qui je dois les lumières qui ont enfin dissipé mes préjugés, vous savez la part qu'a eue à cet ouvrage une personne qui vous était si chère, et qui était si digne de votre estime et de votre amitié<sup>1</sup>. C'est à sa mémoire que je le consacre et je m'adresse à vous, pour jouir tout à la fois et du plaisir de parler d'elle, et du chagrin de la regretter. Puisse ce monument perpétuer le souvenir de votre amitié mutuelle, et de l'honneur que j'aurai eu d'avoir part à l'estime de l'une et de l'autre<sup>2</sup> !

Mais pourrais-je ne pas m'attendre à ce succès, quand je songe combien ce traité est à elle ? Les vues<sup>3</sup> les plus fines qu'il renferme, sont dues à la justesse de son esprit et à la vivacité de son imagination; qualités qu'elle réunissait dans un point où elles paraissent presque incompatibles. Elle sentit la nécessité de considérer séparément nos sens, de distinguer avec précision les idées que nous devons à chacun d'eux, et d'observer avec quels progrès ils s'instruisent et comment ils se prêtent des secours mutuels.

Pour remplir cet objet, nous imaginâmes une statue organisée intérieurement comme nous, et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idées. Nous supposâmes

1. C'est elle qui m'a conseillé l'épigraphe : *Ut potero, explicabo*, etc. — Voici cette épigraphe : *Ut potero explicabo : nec tamen, ut Pythius Apollo certa ut sint et fixa, quæ dixero : sed, ut homunculus, probabilia conjectura sequens.* (Cic., *Tusc.*, *quæst.* 1, ch. 9.)

2. Sur Mlle Ferrand voyez l'*Introduction*.

3. 1<sup>re</sup> édition : « les plus exactes et les plus fines. »

encore que l'extérieur tout de marbre ne lui permettait l'usage d'aucun de ses sens, et nous nous réservâmes la liberté de les ouvrir, à notre choix, aux différentes impressions dont ils sont susceptibles.

Nous crûmes devoir commencer par l'odorat <sup>1</sup>, parce que c'est de tous les sens celui qui paraît contribuer le moins aux connaissances de l'esprit humain. Les autres furent ensuite l'objet de nos recherches, et après les avoir considérés séparément et ensemble, nous vîmes la statue devenir un animal capable de veiller à sa conservation.

Le principe qui détermine le développement de ses facultés, est simple; les sensations mêmes le renferment : car toutes étant nécessairement agréables ou désagréables, la statue est intéressée à jouir des unes et à se dérober aux autres. Or, on se convaincra que cet intérêt suffit pour donner lieu aux opérations de l'entendement et de la volonté. Le jugement, la réflexion, les désirs, les passions, etc., ne sont que la sensation même qui se transforme différemment <sup>2</sup>. C'est pourquoi il nous

1. Bonnet, *Essai analytique*, p.18. « Avant que j'eusse ouï parler du plan de M. l'abbé de Condillac, j'exerçais d'abord ma statue à voir. La vue est le sens dont nous faisons le plus d'usage et qui nous fournit le plus d'idées et d'idées variées. Mais c'est précisément par cette raison que M. de Condillac n'a pas cru devoir commencer par ce sens. Il a préféré de débiter par l'odorat, comme plus simple, moins fécond, et cette marche me paraissant plus dans l'esprit de l'analyse, je m'y conforme. » Buffon avait aussi commencé par ouvrir à la lumière les yeux de son homme nouvellement créé.

2. Voyez l'*Extrait raisonné* et les notes que nous y avons ajoutées.

Mais, dira-t-on, les bêtes (*note de Condillac*) ont des sensations, et cependant leur âme n'est pas capable des mêmes facultés que celle de l'homme. Cela est vrai, et la lecture de cet ouvrage en rendra la raison sensible. L'organe du tact est en elles moins parfait; et, par conséquent, il ne saurait être pour

a paru inutile de supposer que l'âme tient immédiatement de la nature toutes les facultés dont elle est douée. La nature<sup>1</sup> nous donne des organes pour nous avertir par le plaisir de ce que nous avons à rechercher, et par la douleur de ce que nous avons à fuir. Mais elle s'arrête là ; et elle laisse à l'expérience le soin de nous faire contracter des habitudes, et d'achever l'ouvrage qu'elle a commencé<sup>2</sup>.

Cet objet est neuf, et il montre toute la simplicité des voies de l'Auteur de la nature<sup>3</sup>. Peut-on ne pas admi-

elles la cause occasionnelle de toutes les opérations qui se remarquent en nous. Je dis *la cause occasionnelle*, parce que les sensations sont les modifications propres de l'âme, et que les organes n'en peuvent être que l'occasion. De là le philosophe doit conclure, conformément à ce que la foi enseigne, que l'âme des bêtes est d'un ordre essentiellement différent de celle de l'homme. Car serait-il de la sagesse de Dieu qu'un esprit capable de s'élever à des connaissances de toute espèce, de découvrir ses devoirs, de mériter et de démériter, fût assujéti à un corps qui n'occasionnerait en lui que les facultés nécessaires à la conservation de l'animal? — Sur la différence de l'animal et de l'homme, voyez le *Traité des animaux* et dans notre *Introduction* l'article *Psychologie*. Sur la *cause occasionnelle*, voyez dans l'*Introduction* ce qui a trait aux rapports de Malebranche et de Condillac.

1. On a employé ce mot dans bien des sens différents au xviii<sup>e</sup> siècle. Pour Condillac, elle désigne souvent la manière dont Dieu agit.

2. Ainsi une âme capable *d'agir*, mais dont nous ne pouvons pénétrer la nature, des organes qui la modifient de manière à lui faire éprouver du plaisir ou de la douleur, voilà ce qu'est l'homme à l'origine.

3. Condillac adopte ici en partie le principe de la moindre action que Maupertuis a formulé ainsi : Lorsqu'il arrive quelque changement dans la nature, la quantité d'action employée pour ce changement est toujours la plus petite qu'il soit possible. On sait que ce principe a été l'occasion d'une querelle très vive entre Kœnig, qui soutenait que le principe dans ce qu'il avait de vrai était déjà dans Leibnitz, et Maupertuis, qui le revendiquait comme sa découverte propre. L'Académie de Berlin, après avoir entendu Euler, se prononça en faveur de Maupertuis.



rer qu'il n'ait fallu que rendre l'homme sensible au plaisir et à la douleur, pour faire naître en lui des idées, des désirs, des habitudes et des talents de toute espèce?

Il y a sans doute bien des difficultés à surmonter pour développer tout ce système; et j'ai souvent éprouvé combien une pareille entreprise était au-dessus de mes forces<sup>1</sup>. Mlle Ferrand m'a éclairé sur les principes, sur le plan et sur les moindres détails; et j'en dois être d'autant plus reconnaissant, que son projet n'était ni de m'instruire ni de faire un livre. Elle ne s'apercevait pas qu'elle devenait auteur, et elle n'avait d'autre dessein que de s'entretenir avec moi des choses auxquelles je prenais quelque intérêt. Aussi ne se prévenait-elle jamais pour ses sentiments; et si je les ai presque toujours préférés à ceux que j'avais d'abord, j'ai eu le plaisir de ne me rendre qu'à la lumière. Je l'estimais trop pour les adopter par tout autre motif; et elle-même, elle en eût été offensée. Cependant il m'arrivait si souvent de reconnaître la supériorité de ses vues, que mon aveu ne pouvait éviter d'être soupçonné de trop de complaisance. Elle m'en faisait quelquefois des reproches; elle crai-

Mais Voltaire prit le parti de Kœnig et traita cruellement Maudpuit. Voyez Janet, *Les causes finales*, appendice VI.

Le principe de moindre action est considéré d'ordinaire comme une forme du principe de finalité. Condillac, qui prouve l'existence de Dieu par l'ordre de l'univers, ne supprime pas absolument la recherche des fins dans la nature, et se distingue par là de Bacon et même de Descartes. Voyez *Art de raisonner*, l. IV, ch. III, *De l'analogie*, et spécialement le paragraphe *Analogie fondée sur le rapport à la fin*. Voyez aussi *Logique*, p. 182.

1. Condillac ne parlera plus avec la même modestie par la suite. Il oubliera qu'il avait présenté son système comme probable : *nec tamen ut Pythius Apollo, certa ut sint et fixa, quæ dixero : sed, ut homunculus, probabilis conjectura sequens*. Il y verra par la suite toute la vérité à laquelle l'homme peut atteindre. le système que la nature a fait elle-même. (*Logique*.) Il est vrai que ses contemporains pensèrent de même.

gnait, disait-elle, dégâter mon ouvrage ; et, examinant avec scrupule les opinions que j'abandonnais, elle eût voulu se convaincre que ses critiques n'étaient pas fondées.

Si elle avait pris elle-même la plume, cet ouvrage prouverait mieux quels étaient ses talents. Mais elle avait une délicatesse qui ne lui permettait seulement pas d'y penser. Contraint d'y applaudir, quand je considérais les motifs qui en étaient le principe, je l'en blâmais aussi, parce que je voyais dans ses conseils ce qu'elle aurait<sup>1</sup> voulu faire elle-même. Ce traité n'est donc malheureusement que le résultat des conversations que j'ai eues avec elle, et je crains bien de n'avoir pas toujours su présenter ses pensées dans leur vrai jour. Il est fâcheux qu'elle n'ait pas pu m'éclairer jusqu'au moment de l'impression ; je regrette surtout qu'il y ait deux ou trois questions sur lesquelles nous n'avons pas été entièrement d'accord<sup>2</sup>.

La justice que je rends à Mlle Ferrand, je n'oserais la lui rendre, si elle vivait encore. Uniquement jalouse de la gloire de ses amis, et regardant comme à eux tout ce qui pouvait en elle y contribuer, elle n'aurait point reconnu la part qu'elle a à cet ouvrage, elle m'aurait défendu d'en faire l'aveu, et je lui aurais obéi. Mais aujourd'hui dois-je me refuser au plaisir de lui rendre cette justice ? C'est tout ce qui me reste dans la perte que j'ai faite d'un conseil sage, d'un critique éclairé, d'un ami sûr.

Vous le partagerez avec moi, ce plaisir, madame, vous qui la regretterez toute votre vie, et c'est aussi avec vous que j'aime à parler d'elle. Toutes deux également esti-

1. 1<sup>re</sup> édition : « pu. »

2. Condillac indiqué dans l'*Extrait raisonné*, mis en tête de la seconde édition, que la manière dont nous avons l'idée d'extériorité était une de ces questions. Voyez page 161.

mables, vous aviez ce discernement qui démêle tout le prix d'un objet aimable, et sans lequel on ne sait point aimer. Vous connaissiez la raison, la vérité et le courage qui vous formaient l'une pour l'autre. Ces qualités seraient les nœuds de votre amitié, et vous trouviez toujours dans votre commerce cet enjouement qui est le caractère des âmes vertueuses et sensibles.

Ce bonheur devait donc finir; et dans ces moments qui devaient en être le terme, il fallait qu'il ne restât d'autre consolation à votre amie que de n'avoir point à vous survivre. Je l'ai vue se croire en cela fort heureuse. C'était assez pour elle de vivre dans votre mémoire. Elle aimait à s'occuper de cette idée; mais elle eût voulu en écarter l'image de votre douleur. Entretenez-vous quelquefois de moi avec Mme de Vassé, me disait-elle, et que ce soit avec une sorte de plaisir. Elle savait qu'en effet la douleur n'est pas la seule marque des regrets, et qu'en pareil cas, plus on trouve de plaisir à penser à un ami, plus on sent vivement la perte qu'on a faite.

Que je suis flatté, Madame, qu'elle m'ait jugé digne de partager avec vous cette douleur et ce plaisir! Que je le suis de l'honneur que vous me faites de porter le même jugement! Pouviez-vous l'une et l'autre me donner une plus grande preuve de votre estime et de votre amitié?

# PREMIÈRE PARTIE

DES SENS QUI, PAR EUX-MÊMES, NE JUGENT PAS DES  
OBJETS EXTÉRIEURS <sup>1</sup>

---

## CHAPITRE PREMIER

Des premières connaissances d'un homme borné au sens  
de l'odorat.

1. La statue bornée à l'odorat ne peut connaître que les odeurs.  
— 2. Elle n'est, par rapport à elle, que les odeurs qu'elle  
sent. — 3. Elle n'a aucune idée de la matière. — 4. On ne  
peut pas être plus borné dans ses connaissances.

§ 1. Les connaissances de notre statue<sup>2</sup> bornée au  
sens de l'odorat ne peuvent s'étendre qu'à des odeurs.  
Elle ne peut pas plus avoir les idées d'étendue, de figure,  
ni de rien qui soit hors d'elle, ou hors de ses sensations,  
que celles de couleur, de son, de saveur.

§ 2. Si nous lui présentons une rose, elle sera par

1. Il faut se rappeler que, selon Condillac, c'est au toucher  
joint au mouvement que primitivement nous devons la con-  
naissance de quelque chose qui n'est pas nous.

2. Il faut se rappeler qu'il s'agit d'une statue organisée inté-  
rieurement comme nous et animée d'un esprit privé de toute  
espèce d'idées, — l'extérieur, tout de marbre, ne lui permet l'u-  
sage d'aucun de ses sens, — et on commence par ouvrir l'odo-  
rat aux différentes impressions dont il est susceptible. (P. 178-179.)

rapport à nous une statue qui sent une rose; mais par rapport à elle, elle ne sera que l'odeur même de cette fleur.

Elle sera donc odeur de rose, d'œillet, de jasmin, de violette, suivant les objets qui agiront sur son organe. En un mot, les odeurs ne sont à<sup>1</sup> cet égard que ses propres modifications ou manières d'être; et elle ne saurait se croire autre chose, puisque ce sont les seules sensations dont elle est susceptible.

§ 3. Que les philosophes à qui il paraît si évident que tout est matériel, se mettent pour un moment à sa place, et qu'ils imaginent comment ils pourraient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons *matière*<sup>2</sup>.

§ 4. On peut donc déjà se convaincre qu'il suffirait d'augmenter ou de diminuer le nombre des sens<sup>3</sup>, pour nous faire porter des jugements tout différents de ceux qui nous sont aujourd'hui si naturels; et notre statue, bornée à l'odorat, peut nous donner une idée de la classe des êtres dont les connaissances sont le moins étendues.

1. 1<sup>re</sup> édition : « à son égard. »

2. Ce passage est intéressant en ce qu'il nous montre bien clairement que Condillac n'est pas un matérialiste. Il se sépare même de Locke et de Voltaire, qui ne croyaient pas pouvoir affirmer que Dieu n'avait pas donné à la matière la propriété de penser. Condillac reste, sur ce point, attaché au cartésianisme tout en le modifiant. Voyez *Introduction*.

3. Voyez *Éclaircissements, fragments de Diderot*. La suppression de la vue nous enlèverait la connaissance des couleurs, celle du goût, de l'odorat et de l'ouïe nous ferait ignorer les saveurs, les odeurs et les sons. Mais l'activité intellectuelle serait-elle supprimée dans la même proportion? c'est ce que l'expérience ne semble pas établir. Laura Bridgmann, devenue vers l'âge de deux ans aveugle et sourde-muette, privée de l'odorat, a manifesté une activité intellectuelle très variée. (*Revue philosophique*, 1879. I, 316.)

## CHAPITRE II

**Des opérations de l'entendement dans un homme borné au sens de l'odorat, et comment les différents degrés de plaisir et de peine sont le principe de ces opérations.**

1. La statue est capable d'attention. — 2. De jouissance et de souffrance. — 3. Mais sans pouvoir former des désirs. — 4. Plaisir et douleur principes de ses opérations. — 5. Combien elle serait bornée, si elle était sans mémoire. — 6. Naissance de la mémoire. — 7. Partage de la capacité de sentir entre l'odorat et la mémoire. — 8. La mémoire n'est donc qu'une manière de sentir. — 9. Le sentiment peut en être plus vif que celui de la sensation. — 10. La statue distingue en elle une succession. — 11. Comment elle est active et passive. — 12. Elle ne peut pas faire la différence de ces deux états. — 13. La mémoire devient en elle une habitude. — 14. Elle compare. — 15. Juge. — 16. Ces opérations tournent en habitude. — 17. Elle devient capable d'étonnement. — 18. Cet étonnement donne plus d'activité aux opérations de l'âme. — 19. Idées qui se conservent dans la mémoire. — 20. Liaison de ces idées. — 21. Le plaisir conduit la mémoire. — 22. Deux espèces de plaisirs et de peines. — 23. Différents degrés dans l'un et dans l'autre. — 24. Il n'y a d'état indifférent que par comparaison. — 25. Origine du besoin. — 26. Comment il détermine les opérations de l'âme. — 27. Activité qu'il donne à la mémoire. — 28. Cette activité cesse avec le besoin. — 29. Différence de la mémoire et de l'imagination. — 30. Cette différence échappe à la statue. — 31. Son imagination plus active que la nôtre. — 32. Cas unique où elle peut être sans action. — 33. Comment elle rentre en action. — 34. Elle donne un nouvel ordre aux idées. — 35. Les idées ne se lient différemment que parce qu'il s'en fait de nouvelles comparaisons. — 36. C'est à cette liaison que la statue reconnaît les manières d'être qu'elle a eues. — 37. Elle ne saurait se rendre raison de ce phénomène. — 38. Comment les idées se conservent et se renouvellent dans la mémoire. — 39. Énumération des habitudes contractées par la statue. — 40. Comment ces habitudes s'entretiendront. — 41. Se fortifieront. — 42. Quelles sont les bornes de son discernement.

§ 1. A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe. Voilà ce que j'appelle attention<sup>1</sup>.

§ 2. Dès cet instant elle commence à jouir ou à souffrir : car si la capacité de sentir est tout entière à une odeur agréable, c'est jouissance; et si elle est tout entière à une odeur désagréable, c'est souffrance.

§ 3. Mais notre statue n'a encore aucune idée des différents changements qu'elle pourra essayer. Elle est donc bien, sans souhaiter d'être mieux; ou mal, sans souhaiter d'être bien. La souffrance ne peut pas plus lui faire désirer un bien qu'elle ne connaît pas que la jouissance lui faire craindre un mal qu'elle ne connaît pas davantage. Par conséquent, quelque désagréable que soit la première sensation, le fût-elle au point de blesser l'organe et d'être une douleur violente, elle ne saurait donner lieu au désir<sup>2</sup>.

1. Voyez page 148, note 1, les critiques de Bonnet et de La Romiguière. La Romiguière, après avoir critiqué la définition générale de l'attention, examine longuement ce passage. Voici le résumé de ses observations : 1° Il n'est pas exact de dire qu'une sensation, dont l'intensité considérée dans ses causes physiques peut varier depuis le plus léger ébranlement de la fibre jusqu'à la convulsion de toute la machine, sans que l'âme y ait en rien influé, soit le même phénomène où se manifeste si pleinement l'influence de l'âme, et que nous appelons attention. 2° On ne peut admettre que la capacité de sentir soit tout entière à une première odeur, quel que soit le degré d'énergie ou de faiblesse de cette odeur. 3° Je ne devine pas la pensée de l'auteur, quand il cherche à déterminer le caractère de la première modification de la statue, puisque cette modification, provenant d'une impression faite sur l'odorat, est nécessairement passive, et que par le nom d'attention qu'il lui donne, il la fait ou semble la faire active. 4° Ce qui étonne plus que tout, c'est que, voulant montrer l'attention dans le premier exercice de la sensibilité, qu'ordinairement il appelle faculté de sentir, Condillac ne la désigne ici que par l'expression toute passive de capacité de sentir. (*Leçons de philosophie*, 1, 3<sup>e</sup> leçon.)

2. A l'origine, il n'y en a en nous, selon Condillac, aucune in-

Si la souffrance est en nous toujours accompagnée du désir de ne pas souffrir, il ne peut pas en être de même de cette statue. La douleur <sup>1</sup> n'occasionne en nous ce désir que parce que cet état nous est déjà connu. L'habitude que nous avons contractée de la regarder comme une chose sans laquelle nous avons été, et sans laquelle nous pouvons être encore, fait que nous ne pouvons plus souffrir qu'aussitôt nous ne désirions de ne pas souffrir, et ce désir est inséparable d'un état douloureux.

Mais la statue qui, au premier instant, ne se sent que par la douleur même qu'elle éprouve, ignore si elle peut cesser de l'être pour devenir autre chose, ou pour n'être point du tout. Elle n'a encore aucune idée de changement, de succession, ni de durée. Elle existe donc sans pouvoir former des désirs.

§ 4. Lorsqu'elle aura remarqué qu'elle peut cesser d'être ce qu'elle est pour redevenir ce qu'elle a été, nous verrons ses désirs naître d'un état de douleur, qu'elle comparera à un état de plaisir que la mémoire lui rappellera. C'est par cet artifice que le plaisir et la douleur sont l'unique principe qui, déterminant toutes les opérations de son âme, doit l'élever par degrés à toutes les connaissances dont elle est capable <sup>2</sup>; et pour démêler les progrès qu'elle pourra faire, il suffira d'observer les plaisirs qu'elle aura à désirer, les peines qu'elle aura à craindre, et l'influence des uns et des autres suivant les circonstances.

*clination.* C'est l'émotion, plaisir ou douleur, qui est le fait primitif et qui donne naissance à ce que, dans les doctrines de l'innéité, on appelle les affections.

1. 1<sup>re</sup> édition : « est avant le désir d'un état différent et elle n'occasionne. »

2. Le plaisir et la douleur, les besoins résultant de la conformation des organes, voilà ce qui donne naissance aux facultés et ce qui les développe. Condillac revient souvent sur cette idée. (Voyez pages 169, 180.)



§ 5. S'il ne lui restait aucun souvenir de ses modifications, à chaque fois elle croirait sentir pour la première fois : des années entières viendraient se perdre dans chaque moment présent. Bornant donc toujours son attention à une seule manière d'être, jamais elle n'en<sup>1</sup> compterait deux ensemble, jamais elle ne jugerait de leurs rapports : elle jouirait ou souffrirait sans avoir encore ni désir ni crainte.

§ 6. Mais l'odeur qu'elle sent ne lui échappe pas entièrement, aussitôt que le corps odoriférant cesse d'agir sur son organe. L'attention qu'elle lui a donnée, la retient encore ; et il en reste une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive. Voilà la mémoire<sup>2</sup>.

1. 1<sup>re</sup> édition : « comparerait. »

2. Condillac se borne ici aux considérations psychologiques. Il est revenu sur le côté physiologique de la question dans la *Logique*, ch. ix. Nous avons exposé ses *conjectures* à ce sujet dans la partie *Psychologie*, de l'*Introduction*.

Bonnet (page 29) insiste sur ce côté de la question et a peut-être suggéré à Condillac, dont il trouve les idées sur la mémoire très vagues, l'idée de l'examiner de plus près. « La mémoire, dit-il, par laquelle nous retenons les idées des choses, a été attachée au corps, puisque des causes qui n'affectent que le corps, affaiblissent la mémoire, la détruisent même ou la fortifient. Combien de maladies ou d'accidents qui ont été suivis de l'affaiblissement ou bien de la perte de la mémoire, combien d'autres accidents ont modifié singulièrement cette faculté ou ont paru lui donner de nouvelles forces. La conservation des idées par la mémoire dépend en dernier ressort de la disposition qu'ont les fibres des sens à se prêter à ces mouvements et à les répéter, comme le mouvement que la rose imprime au nerf olfactif et que celui-ci transmet au cerveau donne lieu à la modification de l'âme que nous appelons *odeur de rose*. (Voyez Ribot, *Maladies de la Mémoire*.) En comparant ce paragraphe au paragraphe 10, Johnson remarque qu'il ne s'agit pas à proprement parler du souvenir, c'est-à-dire de la conservation des représentations, mais de la continuation pour un certain temps de l'effet produit par l'impression (*temporæren Nachwirkung des Eindrucks*), d'une sensation continuée. (Condillac *Abhandlung über die Empfindungen*, p. 22.)

§ 7. Lorsque notre statue est une nouvelle odeur, elle a donc encore présente celle qu'elle a été le moment précédent. Sa capacité de sentir se partage entre la mémoire et l'odorat; et la première de ces facultés est attentive à la sensation passée, tandis que la seconde est attentive à la sensation présente<sup>1</sup>.

§ 8. Il y a donc en elle deux manières de sentir, qui ne diffèrent que parce que l'une se rapporte à une sensation actuelle, et l'autre à une sensation qui n'est plus, mais dont l'impression dure encore. Ignorant qu'il y a des objets qui agissent sur elle, ignorant même qu'elle a un organe, elle ne distingue ordinairement le souvenir d'une sensation d'avec une sensation actuelle, que comme sentir faiblement ce qu'elle a été, et sentir vivement ce qu'elle est<sup>2</sup>.

§ 9. Je dis *ordinairement*, parce que le souvenir ne sera pas toujours un sentiment faible, ni la sensation un sentiment vif. Car toutes les fois que la mémoire lui retracera ces manières d'être avec beaucoup de force, et que l'organe au contraire ne recevra que de légères impressions, alors le sentiment d'une sensation actuelle sera bien moins vif que le souvenir d'une sensation qui n'est plus.

1. Cela est vrai, dit Johnson, pour l'observateur qui a perçu la cessation de l'impression extérieure; cela ne l'est pas pour la statue: car l'excitation physique persiste et fait de la sensation, passée pour nous, une sensation présente et non passée pour la statue.

2. Condillac se rapproche de Hume (p. 171, note 1); mais le mot *ordinairement*, qu'il ajoute, permet de l'en distinguer. Si Condillac a été induit en erreur, ce n'est donc pas, comme le croit Lewes (Ribot, *Psychologie anglaise*, 345), pour avoir adopté l'opinion commune que les idées ne sont que des impressions affaiblies, des copies de sensations. Le paragraphe suivant où Condillac explique pourquoi il a employé le mot *ordinairement* nous le prouve surabondamment.

§ 10. Ainsi donc qu'une odeur est présente à l'odorat par l'impression d'un corps odoriférant sur l'organe même, une autre odeur est présente à la mémoire, parce que l'impression d'un autre corps odoriférant subsiste dans le cerveau, où l'organe l'a transmise. En passant de la sorte par deux manières d'être, la statue sent qu'elle n'est plus ce qu'elle a été <sup>1</sup>, la connaissance de ce changement lui fait rapporter la première à un moment différent de celui où elle éprouve la seconde : et c'est là ce qui lui fait mettre de la différence entre exister d'une manière et se souvenir d'avoir existé d'une autre.

§ 11. Elle est active par rapport à l'une de ses manières de sentir, et passive par rapport à l'autre. Elle est active, lorsqu'elle se souvient d'une sensation, parce qu'elle a en elle la cause qui la lui rappelle, c'est-à-dire la mémoire. Elle est passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parce que la cause qui la produit est hors d'elle, c'est-à-dire dans les corps odoriférants qui agissent sur son organe <sup>1</sup>.

1. Les deux sensations étant présentes, comment pourrait-elle avoir l'idée du passé ? (Johnson.)

2. Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir, ou l'appelle *force*. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons, ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement, une force que nous connaissons encore moins ; et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous. Ainsi un être est actif ou passif suivant que la cause de l'effet produit est en lui ou hors de lui. (Note de la 1<sup>re</sup> et de la 2<sup>e</sup> édition.) — Les mêmes idées sont reproduites dans l'*Art de raisonner*, p. 84. Elles montrent d'abord que Condillac soutient que nous sommes actifs quand nous réfléchissons ou que nous faisons mouvoir un corps : ensuite que lorsqu'il parle de passivité, il ne s'agit que d'une passivité relative. (Voyez l'*Âme*, dans l'*Introduction*.) Comme le remarque Johnson, l'âme ne peut jamais être complètement passive,

§ 12. Mais ne pouvant se douter de l'action des objets extérieurs sur elle, elle ne saurait faire la différence d'une cause qui est en elle d'avec une cause qui est au dehors<sup>1</sup>. Toutes ses modifications sont, à son égard, comme si elle ne les devait qu'à elle-même; et soit qu'elle éprouve une sensation, ou qu'elle ne fasse que se la rappeler, elle n'aperçoit jamais autre chose, sinon qu'elle est ou qu'elle a été de telle manière. Elle ne saurait, par conséquent, remarquer aucune différence entre l'état où elle est active, et celui où elle est toute passive.

§ 13. Cependant plus la mémoire aura occasion de s'exercer, plus elle agira avec facilité. C'est par là que la statue se fera une habitude de se rappeler sans effort les changements par où elle a passé<sup>2</sup>, et de partager son attention entre ce qu'elle est et ce qu'elle a été. Car une habitude<sup>3</sup> n'est que la facilité de répéter ce qu'on a fait,

puisque l'impression organique n'est que la cause *occasionnelle* de la sensation éprouvée par l'âme.

1. On peut remarquer que Condillac se distingue des phénoménistes en ce sens que, s'il ne croit pas pouvoir connaître ce qu'est la cause, en nous ou en dehors de nous, il affirme cependant qu'elle existe en nous et en dehors de nous. Voyez *Introduction*.

2. Condillac oublie ici, dit Johnson, qu'il a expliqué, non la faculté de rappeler la sensation, mais la continuité de la sensation provoquée par l'excitation extérieure. On peut consulter à ce sujet Kirchmann, *Erläuterungen Zu Kant's Anthropologie*. On a pu faire une objection semblable à la théorie développée par M. Ribot dans les *Maladies de la Mémoire*.

3. Condillac fait jouer un rôle considérable à l'habitude chez l'homme et chez l'animal. Tout n'est qu'habitude chez l'un et chez l'autre, à l'exception de l'âme, du plaisir, de la douleur et de l'organisme qui contribuent, dans des proportions diverses, à la naissance des habitudes. L'habitude a été étudiée par Maine de Biran (*Mémoire couronné par l'Institut*), Ravaisson (Thèse sur l'*Habitude*), A. Lemoine (*l'Habitude et l'Instinct*) et A. Dumont (*Revue philosophique*, 1, 325). Bonnet (p. 51), s'approprie sur ce sujet les idées de Hartley: « La répétition fréquente du même mouvement dans la même fibre change jusqu'à un certain point

et cette facilité s'acquiert par la répétition des actes<sup>1</sup>.

§ 14. Si, après avoir senti à plusieurs reprises une rose et un œillet, elle sent encore une fois une rose, l'attention passive, qui se fait par l'odorat, sera toute à l'odeur présente de rose, et l'attention active, qui se fait par la mémoire, sera partagée entre le souvenir qui reste des odeurs de rose et d'œillet. Or les manières d'être ne peuvent se partager la capacité de sentir qu'elles ne se comparent : car comparer n'est autre chose que de donner en même temps son attention à deux idées<sup>2</sup>.

§ 15. Dès qu'il y a comparaison, il y a jugement<sup>3</sup>.

l'état primitif de cette fibre. Les molécules dont elle est composée, se disposent les unes à l'égard des autres dans un nouvel ordre relatif au genre et au degré de l'impression reçue. Par ce nouvel arrangement des molécules, la fibre devient plus facile à mouvoir dans un sens que dans tout autre. Les sucs nourriciers, se conformant à la position actuelle des molécules, se placent en conséquence. La fibre croît, sa solidité augmente, la disposition contractée se fortifie, s'enracine, et la fibre devient de jour en jour moins susceptible d'impressions nouvelles. »

1. Je ne parle ici, et dans tout cet ouvrage, que des habitudes qui s'acquièrent naturellement ; tout est soumis à d'autres lois dans l'ordre surnaturel. Cette note, qui se trouve dans la 1<sup>re</sup> et la 2<sup>e</sup> édition, nous rappelle que Condillac veut étudier l'âme telle qu'elle est depuis le péché originel, sans s'occuper de ce qu'elle était auparavant ou de ce qu'elle sera dans une autre vie.

2. Condillac soutient que comparer deux représentations et y être attentif, c'est une seule et même chose. On peut soutenir le contraire avec La Romagnière (page 151) et trouver qu'il passe à côté de la difficulté sans chercher à la résoudre. (Johnson.) Herbart et Beneke ont essayé, au contraire, de la résoudre en montrant que toute division, toute combinaison ou tout arrangement des représentations n'est pas produit par l'âme, mais par les représentations elles-mêmes. (Voyez Ribot, *Psychologie allemande*, 2<sup>e</sup> édition, ch. 1.) C'est ce qu'ont tenté également Stuart Mill, et surtout H. Spencer. Mais Condillac voit dans l'âme une substance et une cause, il ne pouvait se placer au même point de vue.

3. Voyez page 152, note 1.

Notre statue ne peut être en même temps attentive à l'odeur de rose et à celle d'œillet, sans apercevoir que l'une n'est pas l'autre; et elle ne peut l'être à l'odeur d'une rose qu'elle sent, et à celle d'une rose qu'elle a sentie, sans apercevoir qu'elles sont une même modification. Un jugement n'est donc que la perception d'un rapport entre deux idées que l'on compare.

§ 16. A mesure que les comparaisons et les jugements se répètent, notre statue les fait avec plus de facilité. Elle contracte donc l'habitude de comparer et de juger. Il suffira par conséquent de lui faire sentir d'autres odeurs, pour lui faire faire de nouvelles comparaisons, porter de nouveaux jugements et contracter de nouvelles habitudes.

§ 17. Elle n'est point surprise à la première sensation qu'elle éprouve; car elle n'est encore accoutumée à aucune sorte de jugement.

Elle ne l'est pas non plus lorsque, sentant successivement plusieurs odeurs, elle ne les aperçoit chacune qu'un instant. Alors elle ne tient à aucun des jugements qu'elle porte; et plus elle change, plus elle doit se sentir naturellement portée à changer.

Elle ne le sera pas davantage, si par des nuances insensibles nous la conduisons de l'habitude de se croire une odeur à juger qu'elle en est une autre: car elle change sans pouvoir le remarquer.

Mais elle ne pourra manquer de l'être si elle passe tout à coup d'un état auquel elle était accoutumée, à un état tout différent, dont elle n'avait point encore d'idée.

§ 18. Cet étonnement lui fait mieux sentir la différence de ses manières d'être. Plus le passage des unes aux autres est brusque, plus son étonnement est grand, et plus aussi elle est frappée du contraste des plaisirs et

des peines qui les accompagnent. Son attention, déterminée par des<sup>1</sup> peines qui se font mieux sentir, s'applique avec plus de vivacité à toutes les sensations qui se succèdent. Elle les compare donc avec plus de soin : elle juge donc mieux de leurs rapports. L'étonnement augmente, par conséquent l'activité des opérations de son âme. Mais puisqu'il ne l'augmente qu'en faisant remarquer une opposition plus sensible entre les sentiments<sup>2</sup> agréables et les sentiments désagréables, c'est toujours le plaisir et la douleur qui sont le premier mobile de ses facultés.

§ 19. Si les odeurs attirent chacune également son attention, elles se conserveront dans sa mémoire, suivant l'ordre où elles se seront succédé, et elles s'y lieront par ce moyen<sup>3</sup>.

Si la succession en renferme un grand nombre, l'impression des dernières, comme la plus nouvelle,

1. 1<sup>re</sup> édition, : « par des plaisirs et des peines. »

2. Bonnet définit le sentiment comme Condillac : le résultat de l'impression des objets sur la machine, et de la machine sur l'âme. (P. 144.)

3. Stuart Mill, *la Philosophie de Hamilton*, 212 : « Quand des phénomènes ont été ou expérimentés, ou conçus en contiguïté intime l'un avec l'autre, leurs idées ont de la tendance à se présenter ensemble. Il y a deux espèces de contiguïté, la simultanéité et la succession immédiate. » La loi de contiguïté constitue avec la loi de ressemblance les deux lois qui régissent, selon les psychologues anglais, les associations auxquelles ils font jouer un si grand rôle dans la vie psychique. Voyez L. Ferri, *la Psychologie de l'association*.

Beneke se rapproche de Condillac : « Les représentations ne s'unissent que si elles ont été tout à fait contemporaines, ou si elles l'ont été au moins en partie; celles qui se produisent en des temps absolument différents ne s'unissent jamais. » On peut déjà trouver la même chose dans Malebranche qui a inspiré Condillac : « La cause de la liaison de plusieurs traces (et par conséquent de la liaison des idées) est l'identité du temps auquel elles ont été imprimées dans le cerveau. » (*Recherche de la vérité*, II, 1<sup>re</sup> partie, ch. v.)

sera la plus forte; celle des premières s'affaiblira par des degrés insensibles, s'éteindra tout à fait, et elles seront comme non avenues.

Mais s'il y en a qui n'ont eu que peu de part à l'attention, elles ne laisseront aucune impression après elles, et elles seront aussitôt oubliées qu'aperçues.

Enfin celles qui l'auront frappée davantage, se retraceront avec plus de vivacité et l'occuperont si fort qu'elles seront capables de lui faire oublier les autres.

§ 20. La mémoire est donc une suite d'idées, qui forment une espèce de chaîne. C'est cette liaison qui fournit les moyens de passer d'une idée à une autre, et de se rappeler les plus éloignées<sup>1</sup>. On ne se souvient, par conséquent, d'une idée qu'on a eue, il y a quelque temps, que parce qu'on se retrace avec plus ou moins de rapidité les idées intermédiaires.

§ 21. A la seconde sensation, la mémoire de notre statue n'a pas de choix à faire : elle ne peut rappeler que la première. Elle agira seulement avec plus de force, suivant qu'elle y sera déterminée par la vivacité du plaisir et de la peine.

Mais lorsqu'il y a eu une suite de modifications, la statue, conservant le souvenir d'un grand nombre, sera portée à se retracer préférablement celles qui peuvent davantage contribuer à son bonheur : elle passera rapidement sur les autres, ou ne s'y arrêtera que malgré elle.

Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut connaître les différents degrés de plaisir et de peine dont on peut être susceptible, et les comparaisons qu'on en peut faire.

§ 22. Les plaisirs et les peines sont de deux espèces.

1. Sur le rôle de la liaison des idées, voyez *Introduction*.



Les uns appartiennent plus particulièrement au corps, ils sont sensibles; les autres sont dans la mémoire et dans toutes les facultés de l'âme<sup>1</sup>, ils sont intellectuels ou spirituels. Mais c'est une différence que la statue est incapable de remarquer.

Cette ignorance la garantira d'une erreur que nous avons de la peine à éviter : car ces sentiments ne diffèrent pas autant que nous l'imaginons. Dans le vrai, ils sont tous intellectuels, ou spirituels, parce qu'il n'y a proprement que l'âme qui sent<sup>2</sup>. Si l'on veut, ils sont aussi tous en un sens sensibles ou corporels, parce que le corps en est la seule cause occasionnelle. Ce n'est que suivant leur rapport aux facultés du corps ou à celles de l'âme que nous les distinguons en deux espèces.

§ 23. Le plaisir peut diminuer ou augmenter par degrés; en diminuant, il tend à s'éteindre, et il s'évanouit avec la sensation. En augmentant, au contraire, il peut conduire jusqu'à la douleur, parce que l'impression devient trop forte pour l'organe<sup>3</sup>. Ainsi il y a deux termes dans le plaisir. Le plus faible est où la sensation commence avec le moins de force : c'est le premier pas du néant au sentiment; le plus fort est où la sensation ne peut augmenter, sans cesser d'être agréable : c'est l'état le plus voisin de la douleur<sup>4</sup>.

1. On trouve cette distinction chez Épicure qui préférait les plaisirs de l'âme aux plaisirs du corps (Diogène Laerce, X, 137) et faisait consister les plaisirs de l'âme dans le souvenir des plaisirs passés ou dans l'attente des plaisirs futurs.

2. On voit ici encore que Condillac met au second rang les sens et leurs organes; il se souvient toujours de sa théorie des *causes occasionnelles* : l'âme seule sent, les organes ne lui fournissent que l'occasion de sentir. Rien de plus opposé au matérialisme que cette doctrine.

3. Sénèque, lettre XXIII : « In præcipiti est voluptas, ad dolorem vergit nisi modum teneat. »

4. Voyez Fr. Bouillier, *du Plaisir et de la Douleur*, ch. IV; Léon Dumont, *Théorie scientifique de la sensibilité*.

L'impression d'un plaisir faible paraît se concentrer dans l'organe, qui le transmet à l'âme. Mais s'il est à un certain degré de vivacité, il est accompagné d'une émotion qui se répand dans tout le corps. Cette émotion est un fait que notre expérience ne permet pas de révoquer en doute <sup>1</sup>.

La douleur peut également augmenter ou diminuer : en augmentant, elle tend à la destruction totale de l'animal; mais en diminuant elle ne tend pas comme le plaisir à la privation de tout sentiment; le moment qui la termine est au contraire toujours agréable <sup>2</sup>.

§ 24. Parmi ces différents degrés, il n'est pas possible de trouver un état indifférent : à la première sensation, quelque faible qu'elle soit, la statue est nécessairement bien ou mal. Mais lorsqu'elle aura ressenti successivement les plus vives douleurs et les plus grands plaisirs, elle jugera indifférentes, ou cessera de regarder comme agréables ou désagréables les sensations plus faibles, qu'elle aura comparées avec les plus fortes.

Nous pouvons donc supposer qu'il y a pour elle des manières d'être agréables et désagréables dans différents

1. Bonnet, p. 64 : « Nous savons que toute sensation tient à un mouvement, qu'un mouvement plus ou moins fort, plus ou moins accéléré fait naître la douleur ou le plaisir. La plus légère sensation ne diffère du chatouillement le plus vif et celui-ci de la douleur que par le degré; et c'est au degré du mouvement que répond dans l'âme ce sentiment que nous exprimons par les termes de plaisir ou de douleur. La même fibre qui produit le plaisir lorsque ses vibrations sont accélérées dans un certain degré, fait naître la douleur lorsque ses vibrations sont accélérées au point de séparer trop les unes des autres les molécules de la fibre. La douleur est à son dernier terme, si cette séparation va jusqu'à la solution de continuité. »

2. Condillac n'admet pas de sensations indifférentes (page 154) Pour lui, comme autrefois pour Épicure, l'absence de douleur est un plaisir.

degrés, et des manières d'être qu'elle regarde comme indifférentes <sup>1</sup>.

§ 25. Toutes les fois qu'elle est mal ou moins bien, elle se rappelle ses sensations passées, elle les compare avec ce qu'elle est, et elle sent qu'il lui est important de redevenir ce qu'elle a été. De là naît le besoin, ou la connaissance qu'elle a d'un bien dont elle juge que la jouissance lui est nécessaire.

Elle ne se connaît donc des besoins que parce qu'elle compare la peine qu'elle souffre avec les plaisirs dont elle a joui. Enlevez-lui le souvenir de ces plaisirs, elle sera mal, sans soupçonner qu'elle ait aucun besoin : car pour sentir le besoin d'une chose, il faut en avoir quelque connaissance. Or, dans la supposition que nous venons de faire, elle ne connaît d'autre état que celui où elle se trouve. Mais lorsqu'elle s'en rappelle un plus heureux, sa situation présente lui en fait aussitôt sentir le besoin. C'est ainsi que le plaisir et la douleur détermineront toujours l'action de ses facultés.

§ 26. Son besoin peut être occasionné par une véritable douleur, par une sensation désagréable, par une sensation moins agréable que quelques-unes de celles qui ont précédé; enfin par un état languissant, où elle est réduite à une de ces manières d'être qu'elle s'est accoutumée à trouver indifférentes.

Si son besoin est causé par une odeur qui lui fasse une douleur vive, il entraîne à lui presque toute la capacité de sentir, et il ne laisse de force à la mémoire que pour rappeler à la statue qu'elle n'a pas toujours été aussi mal. Alors elle est incapable de comparer les différentes manières d'être par où elle a passé; elle est incapable de juger quelle est la plus agréable. Tout ce

1. L'indifférence des sensations n'est donc que relative. Voyez Bouillier, ch. xi.

qui l'intéresse, c'est de sortir de cet état, pour jouir d'un autre, quel qu'il soit; et si elle connaissait un moyen qui pût la dérober à sa souffrance, elle appliquerait toutes ses facultés à le mettre en usage. C'est ainsi que dans les grandes maladies nous cessons de désirer les plaisirs que nous recherchions avec ardeur, et nous ne songeons plus qu'à recouvrer la santé.

Si c'est une sensation moins agréable qui produise le besoin, il faut distinguer deux cas : ou les plaisirs auxquels la statue la compare ont été vifs, et accompagnés des plus grandes émotions, ou ils ont été moins vifs et ne l'ont presque pas émue.

Dans le premier cas, le bonheur passé se réveille avec d'autant plus de force qu'il diffère davantage de la sensation actuelle. L'émotion qui l'accompagne se reproduit en partie<sup>1</sup>, et, déterminant vers lui presque toute la capacité de sentir, elle ne permet pas de remarquer les sentiments agréables qui l'ont suivi ou précédé. La statue n'étant donc point distraite, compare mieux ce bonheur avec l'état où elle est; elle juge mieux combien il en est différent; et, s'appliquant à se le peindre de la manière la plus vive, sa privation cause un besoin plus grand, et sa possession devient un bien plus nécessaire.

Dans le second cas, au contraire, il se retrace avec

1. 1<sup>re</sup> édition : « qui l'a accompagné. »

2. Y a-t-il reproduction de la douleur ou du plaisir comme il y a reproduction de la sensation considérée au point de vue représentatif? Brown a soutenu qu'il y a une sensibilité rétrospective qui s'oppose à la sensibilité directe, Bain a parlé d'une douleur *idéale*, d'un plaisir *idéal*; Spencer de *sentiments représentatifs*. Il est incontestable que la mémoire garde et reproduit nos peines et nos plaisirs passés. Mais on peut soutenir qu'elle ne les conserve qu'autant qu'ils sont liés avec des idées et par l'intermédiaire des idées. Voyez Bouillier, ch. ix. Condillac soutient, comme on le voit, que nous ne nous *représentons* pas l'émotion, mais que nous l'*éprouvons* de nouveau.

moins de vivacité ; d'autres plaisirs partagent l'attention ; l'avantage qu'il offre est moins senti : il ne reproduit point ou que peu d'émotion. La statue n'est donc pas autant intéressée à son retour, et elle n'y applique pas autant ses facultés.

Enfin, si le besoin a pour cause une de ces sensations qu'elle s'est accoutumée à juger indifférentes, elle vit d'abord sans ressentir ni peine ni plaisir. Mais cet état, comparé aux situations heureuses où elle s'est trouvée, lui devient bientôt désagréable, et la peine qu'elle souffre, est ce que nous appelons *ennui*. Cependant l'ennui dure, il augmente, il est insupportable, et il détermine avec force toutes les facultés vers le bonheur dont elle sent la perte<sup>1</sup>.

Cet ennui peut être aussi accablant que la douleur : auquel cas, elle n'a d'autre intérêt que de s'y soustraire, et elle se porte sans choix à toutes les manières d'être qui sont propres à le dissiper. Mais si nous diminuons le poids de l'ennui, son état sera moins malheureux, il lui importera moins d'en sortir, elle pourra porter son attention à tous les sentiments agréables, dont elle conserve quelque souvenir ; et c'est le plaisir dont elle se retracera l'idée la plus vive, qui entraînera à lui toutes les facultés.

§ 27. Il y a donc deux principes qui déterminent le degré d'action de ses facultés : d'un côté, c'est la vivacité d'un bien qu'elle n'a plus ; de l'autre, c'est le peu de plaisir de la sensation actuelle, ou la peine qui l'accompagne.

Lorsque ces deux principes se réunissent, elle fait

1. Helvétius a exagéré cette idée, qui est juste (Bouiller, c. vi sous la forme que lui a donnée Condillac. Il en fait, avec les passions, l'unique ressort qui produit la perfectibilité de l'esprit humain, qui lui fait inventer, perfectionner les arts et les sciences (*De l'esprit*, III, 5). On retrouve des traces de cette doctrine chez A. Comte, *Cours de philosophie positive*, III, 526, 548 ; IV, 449.

plus d'effort pour se rappeler ce qu'elle a cessé d'être, et elle en sent moins ce qu'elle est. Car sa capacité de sentir ayant nécessairement des bornes, la mémoire n'en peut attirer une partie qu'il n'en reste moins à l'odorat. Si même l'action de cette faculté est assez forte pour s'emparer de toute la capacité de sentir, la statue ne remarquera plus l'impression qui se fait sur son organe, et elle se représentera si vivement ce qu'elle a été qu'il lui semblera qu'elle l'est encore <sup>1</sup>.

§ 28. Mais si son état présent est le plus heureux qu'elle connaisse, alors le plaisir l'intéresse à en jouir par préférence. Il n'y a plus de cause qui puisse déterminer la mémoire à agir avec assez de vivacité, pour usurper sur l'odorat jusqu'à en éteindre le sentiment. Le plaisir, au contraire, fixe au moins la plus grande partie de l'attention ou de la capacité de sentir à la sensation actuelle; et si la statue se rappelle encore ce qu'elle a été, c'est que la comparaison qu'elle en fait avec ce qu'elle est, lui fait mieux goûter son bonheur.

§ 29. Voilà donc deux effets de la mémoire : l'un est une sensation qui se retrace aussi vivement que si elle se faisait sur l'organe même; l'autre est une sensation dont il ne reste qu'un souvenir léger.

Ainsi il y a dans l'action de cette faculté deux degrés que nous pouvons fixer : le plus faible est celui où elle fait à peine jouir du passé; le plus vif est celui où elle en fait jouir comme s'il était présent.

Or, elle conserve le nom de *mémoire*, lorsqu'elle ne rappelle les choses que comme passées; et elle prend le

1. Notre expérience en est la preuve; car il n'y a peut-être personne qui ne se soit quelquefois rappelé des plaisirs dont il a joui, avec la même vivacité que s'il en jouissait encore : ou du moins avec assez de vivacité pour ne donner aucune attention à l'état quelquefois affligeant où il se trouve. (*Note de Condillac*).

nom d'*imagination*, lorsqu'elle les retrace avec tant de force qu'elles paraissent présentes. L'imagination a donc lieu dans notre statue, aussi bien que la mémoire; et ces deux facultés ne diffèrent que du plus au moins. La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible<sup>1</sup>.

Comme nous avons distingué deux attentions, qui se font dans la statue, l'une par l'odorat, l'autre par la mémoire, nous en pouvons actuellement remarquer une troisième, qu'elle donne par l'imagination, et dont le caractère est d'arrêter les impressions des sens, pour y substituer un sentiment indépendant de l'action des objets extérieurs<sup>2</sup>.

§ 30. Cependant, lorsque la statue imagine une sensation qu'elle n'a plus, et qu'elle se la représente aussi vivement que si elle l'avait encore, elle ne sait pas qu'il y a en elle une cause qui produit le même effet qu'un corps odoriférant qui agirait sur son organe. Elle ne peut donc pas mettre, comme nous, de la différence entre imaginer et avoir une sensation.

§ 31. Mais on a lieu de présumer que son imagination aura plus d'activité que la nôtre. Sa capacité de sentir est

1. Voyez page 151 et *Introduction*.

2. Mille faits prouvent le pouvoir de l'imagination sur les sens. Un homme fort occupé d'une pensée ne voit point les objets qui sont sous ses yeux, il n'entend pas le bruit qui frappe ses oreilles. Tout le monde sait ce qu'on raconte d'Archimède. Que l'imagination s'applique avec encore plus de force à un objet, on sera piqué, brûlé, sans en ressentir de la douleur; et l'âme paraîtra se dérober à toutes les impressions des sens. Pour comprendre la possibilité de ces phénomènes, il suffit de considérer que notre capacité de sentir étant bornée, nous serons absolument insensibles aux impressions des sens toutes les fois que notre imagination l'appliquera tout entière à un objet. (*Note de Condillac.*)

tout entière à une seule espèce de sensation, toute la force de ses facultés s'applique uniquement à des odeurs, rien ne la peut distraire. Pour nous, nous sommes partagés entre une multitude de sensations et d'idées, dont nous sommes sans cesse assaillis; et, ne conservant à notre imagination qu'une partie de nos forces, nous imaginons faiblement. D'ailleurs nos sens, toujours en garde contre notre imagination, nous avertissent sans cesse<sup>1</sup> des objets que nous voulons imaginer : au contraire, tout laisse un libre cours à l'imagination de notre statue. Elle se retrace donc sans défiance une odeur dont elle a joui, et elle en jouit, en effet, comme si son organe en était affecté. Enfin la facilité d'écarter de nous les objets qui nous offensent, et de rechercher ceux dont la jouissance nous est chère, contribue encore à rendre notre imagination paresseuse. Mais puisque notre statue ne peut se soustraire à un sentiment désagréable qu'en imaginant vivement une manière d'être qui lui plaît, son imagination en est plus exercée, et elle doit produire des effets pour lesquels la nôtre est<sup>2</sup> impuissante<sup>3</sup>.

§ 32. Cependant il y a une circonstance où son action est absolument suspendue, et même encore celle de la mémoire. C'est lorsqu'une sensation est assez vive pour remplir entièrement la capacité de sentir. Alors la statue

1. 1<sup>re</sup> édition : « de l'absence des objets. »

2. 1<sup>re</sup> édition : « est *tout à fait* impuissante. »

3. Quelque surprenants que soient les effets de l'imagination, il suffit, pour n'en point douter, de réfléchir sur ce qui nous arrive en songe. Alors nous voyons, nous entendons, nous touchons des corps qui n'agissent point sur nos sens; et il y a tout lieu de croire que l'imagination n'a tant de force, que parce que nous ne sommes point distraits par la multitude des idées et des sensations qui nous occupent dans la veille. (*Note de Condillac.*)

Voyez sur ce sujet Malebranche, *Recherche de la Vérité: de l'Imagination*, III<sup>e</sup> partie, dernier chapitre.



est toute passive<sup>1</sup>. Le plaisir est pour elle une espèce d'ivresse, où elle en jouit à peine ; et la douleur un accablement, où elle ne souffre presque pas.

§ 33. Mais que la sensation perde quelques degrés de vivacité, aussitôt les facultés de l'âme rentrent en action, et le besoin redevient la cause qui les détermine.

§ 34. Les modifications qui doivent plaire davantage à la statue, ne sont pas toujours les dernières qu'elle a reçues. Elles peuvent se trouver au commencement ou au milieu de la chaîne de ses connaissances comme à la fin. L'imagination est donc souvent obligée de passer rapidement par-dessus les idées intermédiaires. Elle rapproche les plus éloignées, change l'ordre qu'elles avaient dans la mémoire, et en forme une chaîne toute nouvelle.

La liaison des idées ne suit donc pas le même ordre dans ces facultés. Plus celui qu'elle tient de l'imagination deviendra familier, moins elle conservera celui que la mémoire lui a donné. Par là les idées se lient de mille manières différentes, et souvent la statue se souviendra moins de l'ordre dans lequel elle a éprouvé ses sensations, que de celui dans lequel elle les a imaginées<sup>2</sup>.

§ 35. Mais toutes ces chaînes ne se forment que par des comparaisons qui ont été faites de chaque anneau avec celui qui le précède et avec celui qui le suit, et par les jugements qui ont été portés de leurs rapports. Ce lien devient plus fort à proportion que l'exercice des facultés fortifie les habitudes de se souvenir et d'imaginer ; et c'est de là qu'on tire l'avantage surprenant de reconnaître les sensations qu'on a déjà eues.

§ 36. En effet, si nous faisons sentir à notre statue

1. Dans tous les autres cas, elle est donc active, et la passivité dont parle quelquefois Condillac n'est que relative.

2. Voyez, sur la mémoire et l'imagination dans leurs rapports avec la liaison des idées, l'*Introduction*.

une odeur qui lui est familière, voilà une manière d'être qu'elle a comparée, dont elle a jugé, et qu'elle a liée à quelques-unes des parties de la chaîne que sa mémoire est dans l'habitude de parcourir. C'est pourquoi elle juge que l'état où elle se trouve est le même que celui où elle s'est déjà trouvée. Mais une odeur qu'elle n'a point encore sentie, n'est pas dans le même cas; elle doit donc lui paraître toute nouvelle.

§ 37. Il est inutile de remarquer que, lorsqu'elle reconnaît une manière d'être, c'est sans être capable de s'en rendre raison. La cause d'un pareil phénomène est si difficile à démêler, qu'elle échappe à tous les hommes qui ne savent pas observer et analyser ce qui se passe en eux-mêmes.

§ 38. Mais lorsque la statue est longtemps sans penser à une manière d'être, que devient pendant tout cet intervalle l'idée qu'elle en a acquise<sup>1</sup>? D'où sort cette idée.

1. *Logique*, ch. ix. J'ai souvent ouï demander : « Que deviennent les idées dont on cesse de s'occuper? Où se conservent-elles? D'où reviennent-elles lorsqu'elles se représentent à nous? Est-ce dans l'âme qu'elles existent pendant ces longs intervalles où nous n'y pensons point? Est-ce dans le corps? »

A ces questions et aux réponses que font les métaphysiciens, on croirait que les idées sont comme toutes les choses dont nous faisons des provisions, et que la mémoire n'est qu'un vaste magasin. Il serait tout aussi raisonnable de donner de l'existence aux différentes figures qu'un corps a eues successivement, et de demander : « Que devient la rondeur de ce corps lorsqu'il prend une autre figure? Où se conserve-t-elle? Et lorsque ce corps redevient rond, d'où lui vient la rondeur? »

Les idées sont, comme les sensations, des manières d'être de l'âme. Elles existent tant qu'elles la modifient; elles n'existent plus dès qu'elles cessent de la modifier. Chercher dans l'âme celles auxquelles je ne pense point du tout, c'est les chercher où elles ne sont plus : les chercher dans le corps, c'est les chercher où elles n'ont jamais été. Où sont-elles donc? Nulle part.

Ne serait-il pas absurde de demander où sont les sons d'un clavecin, lorsque cet instrument cesse de résonner? Et ne répondrait-on pas : « Ils ne sont nulle part; mais si les doigts

lorsqu'ensuite elle se retrace à la mémoire? S'est-elle conservée dans l'âme ou dans le corps? Ni dans l'un, ni dans l'autre.

Ce n'est pas dans l'âme, puisqu'il suffit d'un dérangement dans le cerveau pour ôter le pouvoir de la rappeler<sup>1</sup>.

Ce n'est pas dans le corps. Il n'y a que la cause physique qui pourrait s'y conserver; et pour cela, il faudrait supposer que le cerveau restât absolument dans l'état où il a été mis par la sensation que la statue se rappelle. Mais comment accorder cette supposition avec le mouvement continu des esprits<sup>2</sup>? Comment l'accorder, surtout quand on considère la multitude d'idées dont la

trappent le clavier et se meuvent comme ils se sont mus, ils reproduiront les mêmes sons. »

Je répondrai donc que mes idées ne sont nulle part, lorsque mon âme cesse d'y penser; mais qu'elles se retraceront à moi aussitôt que les mouvements propres à les reproduire se renouvelleront.

1. Voyez sur ce sujet Ribot, *les Maladies de la Mémoire*.

Beneke admet que les représentations peuvent persister à l'état inconscient dans l'âme comme des traces, *Spuren* (Voyez Malebranche); Herbart, qu'elles y restent comme des représentations au-dessous de la conscience (Johnson, page 37); Czolbe attribue aux sensations, qu'il se représente comme réunies dans l'espace, une durée éternelle; elles constituent par leur réunion l'âme du monde. Elles demeurent latentes aussi longtemps qu'elles ne sont pas séparées les unes des autres par des mouvements déterminés de la matière, par des mouvements du cerveau. Elles le redeviennent si ces mouvements cessent.

2. Condillac parle ici de la théorie des *esprits animaux* qui joue un si grand rôle dans la philosophie cartésienne. Condillac ne voit pas dans cette théorie une certitude suffisante : J'ignore, dit-il, s'il y a des esprits animaux; j'ignore même si les nerfs sont l'organe du sentiment. Je sais seulement qu'il y a un mouvement qui est le principe de la végétation et de la sensibilité, que l'animal vit tant que ce mouvement subsiste; qu'il meurt dès que ce mouvement cesse. (*Logique*, p. 74.) Voyez *Introduction*, page LXXV.

mémoire s'enrichit<sup>1</sup>? On peut expliquer ce phénomène d'une manière bien plus simple.

J'ai une sensation, lorsqu'il se fait dans un de mes organes un mouvement qui se transmet jusqu'au cerveau. Si le même mouvement commence au cerveau et s'étend jusqu'à l'organe, je crois avoir une sensation que je n'ai pas : c'est une illusion. Mais si ce mouvement commence et se termine au cerveau, je me souviens de la sensation que j'ai eue<sup>2</sup>.

Quand une idée se retrace à la statue, ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'âme : c'est que le mouvement, qui en est la cause physique et occasionnelle, se reproduit dans le cerveau<sup>3</sup>. Mais ce n'est pas ici le lieu de hasarder des conjectures sur le mécanisme de la mémoire<sup>4</sup>. Nous conservons le souvenir de nos sensations, nous nous les rappelons, après avoir été longtemps sans y penser : il suffit pour cela

1. Lotze (*Medicinische Psychologie*, abs. 90) a combattu ces objections, sans cependant se reconnaître pour matérialiste : la grande quantité des impressions ne peut être un obstacle insurmontable à la persistance de leur coexistence dans la substance nerveuse. Sur ce sujet on peut consulter Taine, *Géographie et mécanique cérébrales* ; Ribot, *Maladies de la Volonté et Maladies de la Personnalité*, ch. 11.

2. Mais s'il ne reste rien ni dans le corps ni dans l'âme de la sensation passée, comment la sensation ne paraîtrait-elle pas absolument *nouvelle* quand elle se présente de nouveau? Il devrait y avoir une connaissance nouvelle, non un souvenir. La psychologie nouvelle fait intervenir dans ce cas les représentations inconscientes ou plutôt des états physiologiques incomplets qui redeviendront conscients quand ils seront complètement reconstitués. Voyez Ribot, *Maladies de la Personnalité*, Introduction ; Carneri, *Kosmos*, 1884, 1<sup>er</sup> vol., 1.

3. Voyez la *Logique*, part. I, chap. ix. (Renvoi de la 2<sup>e</sup> édition.)

4. Condillac ne refuse pas de s'occuper de physiologie, il croit même qu'il est nécessaire d'y faire appel pour rendre compte de la vie psychique ; mais il ne trouve pas de données satisfaisantes dans la science d'alors. Elle ne lui présente que des *conjectures*, c'est-à-dire des opinions qui n'ont que le degré le

qu'elles aient fait sur nous une vive impression, ou que nous les ayons éprouvées à plusieurs reprises. Ces faits m'autorisent à supposer que notre statue, étant organisée comme nous, est comme nous capable de mémoire.

§ 39. Concluons qu'elle a contracté plusieurs habitudes : une habitude de donner son attention, une autre de se ressouvenir, une troisième de comparer, une quatrième de juger, une cinquième d'imaginer, et une dernière de reconnaître<sup>1</sup>.

§ 40. Les mêmes causes qui ont produit les habitudes, sont seules capables de les entretenir. Je veux dire que les habitudes se perdront, si elles ne sont pas renouvelées par des actes réitérés de temps à autre<sup>2</sup>. Alors notre statue ne se rappellera ni les comparaisons qu'elle a faites d'une manière d'être, ni les jugements qu'elle en a portés, et elle l'éprouvera pour la troisième ou quatrième fois, sans être capable de la reconnaître.

§ 41. Mais nous pouvons nous-mêmes contribuer à entretenir l'exercice de sa mémoire et de toutes ses facultés. Il suffit de l'intéresser par les différents degrés de plaisir ou de peine à conserver ses manières d'être, ou à s'y soustraire<sup>3</sup>. L'art avec lequel nous disposerons de ses sensations, pourra donc donner occasion de fortifier et

plus bas de certitude. Voyez sur la certitude, l'analogie, les conjectures, l'*Introduction*.

Ce qu'il n'a pas fait ici, il l'a tenté d'ailleurs dans le chapitre ix de sa *Logique*.

1. Sur l'habitude, voyez page 192.

2. Comment la répétition de l'acte pourra-t-elle contribuer à la persistance de l'habitude, s'il ne reste nulle part aucune trace de l'acte lui-même? (Johnson.) Il y a lieu de remarquer en outre que la continuation de l'acte et son intensité peuvent contribuer comme la répétition à la production de l'habitude. Voyez Janet, *Traité élémentaire*, 288.

3. Bacon, *Novum organum*, II, 26 : « Ce qui fait une vive impression sur la sensibilité en inspirant de la crainte, de l'admiration, de la honte, de la joie, aide la mémoire. »

d'étendre de plus en plus ses habitudes. Il y a même lieu de conjecturer qu'elle démêlera dans une succession d'odeurs des différences qui nous échappent<sup>1</sup>. Obligée d'appliquer toutes ses facultés à une seule espèce de sensation, pourrait-elle ne pas apporter à cette étude plus de discernement que nous?

§ 42. Cependant les rapports que ses jugements peuvent découvrir sont en fort petit nombre. Elle connaît seulement qu'une manière d'être est la même que celle qu'elle a déjà eue, ou qu'elle en est différente; que l'une est agréable, l'autre désagréable, qu'elles le sont plus ou moins.

Mais démêlera-t-elle plusieurs odeurs qui se font sentir ensemble? C'est un discernement que nous n'acquérons nous-mêmes que par un grand exercice : encore est-il renfermé dans des bornes bien étroites : car il n'est personne qui puisse reconnaître à l'odorat tout ce qui compose un sachet. Or tout mélange d'odeurs me paraît devoir être un sachet pour notre statue.

C'est la connaissance des corps odoriférants, comme nous le verrons ailleurs, qui nous a appris à reconnaître deux odeurs dans une troisième. Après avoir senti tour à tour une rose et une jonquille, nous les avons senties ensemble, et par là nous avons appris que la sensation que ces fleurs réunies font sur nous est composée de deux autres. Qu'on multiplie les odeurs, nous ne distinguerons que celles qui dominant, et même nous n'en

1. Peut-on classer les odeurs? Linné l'a essayé (Janet, *Traité élémentaire*, 57), Bain l'a tenté également, mais en faisant remarquer qu'il ne fallait pas chercher dans cet essai une classification rigoureuse. Voyez Bernstein, *les Sens*. — On peut citer l'exemple des chimistes qui arrivent à discerner par les odeurs un corps d'un autre corps. Mais Condillac parle de l'odorat livré à lui seul et non de l'odorat qui a reçu l'enseignement des autres sens.

ferons pas le discernement, si le mélange est fait avec assez d'art pour qu'aucune ne prévale. En pareil cas, elles paraissent se confondre, à peu près comme des couleurs broyées ensemble; elles se réunissent, et se mêlent si bien, qu'aucune d'elles ne reste ce qu'elle était; et de plusieurs il n'en résulte qu'une seule.

Si notre statue sent deux odeurs au premier moment de son existence, elle ne jugera donc pas qu'elle est tout à la fois de deux manières. Mais supposons qu'ayant appris à les connaître séparément, elle les sente ensemble, les reconnaîtra-t-elle? Cela ne me paraît pas vraisemblable. Car ignorant qu'elles lui viennent de deux corps différents, rien ne peut lui faire soupçonner que la sensation qu'elle éprouve, est formée de deux autres. En effet, si aucune ne domine, elles se confondraient même à notre égard; et s'il en est une qui soit plus faible, elle ne fera qu'altérer la plus forte, et elles paraîtront ensemble comme une simple manière d'être. Pour nous en convaincre, nous n'aurions qu'à sentir des odeurs que nous ne nous serions pas fait une habitude de rapporter à des corps différents: je suis persuadé que nous n'oserions assurer si elles ne sont qu'une, ou si elles sont plusieurs. Voilà précisément le cas de notre statue.

Elle n'acquiert donc du discernement que par l'attention qu'elle donne en même temps à une manière d'être qu'elle éprouve, et à une autre qu'elle a éprouvée<sup>1</sup>. Ainsi ses jugements ne s'exercent point sur deux odeurs senties

1. Au paragraphe 10, Condillac explique que nous percevons la succession de deux sensations en percevant leur différence; il explique ici la perception de la différence par celle de la succession. Les deux choses demeurent ainsi inexplicables, de même que la notion de nombre qui en est selon lui dérivée. (ch. iv, 5). (Johnson.)

à la fois; ils n'ont pour objet que des sensations qui se succèdent

### CHAPITRE III

Des désirs, des passions, de l'amour, de la haine, de l'espérance, de la crainte et de la volonté dans un homme borné au sens de l'odorat.

1. Le désir n'est que l'action des facultés. — 2. Ce qui en fait la faiblesse ou la force. — 3. Une passion est un désir dominant. — 4. Comment une passion succède à un autre. — 5. Ce que c'est que l'amour et la haine. — 6. L'un et l'autre susceptibles de différents degrés. — 7. La statue ne peut aimer qu'elle-même. — 8. Principe de l'espérance et de la crainte. — 9. Comment la volonté se forme.

§ 1. Nous venons de faire voir en quoi consistent les différentes sortes de besoins, et comment ils sont la cause des degrés de vivacité avec lesquels les facultés de l'âme s'appliquent à un bien dont la jouissance devient nécessaire. Or, le désir n'est que l'action même de ces facultés, lorsqu'elles se dirigent sur la chose dont nous sentons le besoin <sup>1</sup>.

§ 2. Tout désir suppose donc que la statue a l'idée de quelque chose de mieux que ce qu'elle est dans ce moment, et qu'elle juge de la différence de deux états qui se succèdent. S'ils diffèrent peu, elle souffre moins, par la privation de la manière d'être qu'elle désire; et

1. *Logique; Leçons préliminaires du Cours d'études.*

*Note de la 2<sup>e</sup> éd. : Les mots « lorsqu'elles se dirigent sur la chose dont nous sentons le besoin, » ne figurent pas dans la 1<sup>re</sup> édition. Sur le désir, voyez Introduction, et pages 142 et 153.*



j'appelle *malaise*, ou *léger mécontentement*, le sentiment qu'elle éprouve : alors l'action de ses facultés, ses désirs sont plus faibles. Elle souffre au contraire davantage, si la différence est considérable; et j'appelle *inquiétude*, ou même *tourment*, l'impression qu'elle ressent : alors l'action <sup>1</sup> de ses facultés, ses désirs sont plus vifs. La mesure du désir est donc la différence aperçue entre ces deux états; et il suffit de se rappeler comment l'action des facultés peut acquérir ou perdre de la vivacité, pour connaître tous les degrés dont les désirs sont susceptibles.

§ 3. Ils n'ont, par exemple, jamais plus de violence que lorsque les facultés de la statue se portent à un bien, dont la privation produit une inquiétude d'autant plus grande qu'il diffère davantage de la situation présente. En pareil cas, rien ne la peut distraire de cet objet : elle se le rappelle, elle l'imagine; toutes ses facultés s'en occupent uniquement. Plus par conséquent elle le désire, plus elle s'accoutume à le désirer. En un mot, elle a pour lui ce qu'on nomme *passion*, c'est-à-dire, un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant.

§ 4. Cette passion subsiste tant que le bien qui en est l'objet, continue de paraître le plus agréable, et que sa privation est accompagnée des mêmes inquiétudes. Mais elle est remplacée par une autre, si la statue a occasion de s'accoutumer à un nouveau bien, auquel elle doit donner la préférence.

§ 5. Dès qu'il y a en elle jouissance, souffrance, besoin, désir, passion, il y a aussi amour et haine. Car elle aime une odeur agréable, dont elle jouit, ou qu'elle désire.

1. Il convient de remarquer ce mot qui revient si souvent dans Condillac.

Elle hait une odeur désagréable, qui la fait souffrir ; enfin, elle aime moins une odeur moins agréable, qu'elle voudrait changer contre une autre. Pour s'en convaincre, il suffit de considérer qu'aimer est toujours synonyme de jouir, ou de désirer ; et que haïr l'est également de souffrir du malaise, du mécontentement à la présence d'un objet.

§ 6. Comme il peut y avoir plusieurs degrés dans l'inquiétude que cause la privation d'un objet aimable, et dans le mécontentement que donne la vue d'un objet odieux, il en faut également distinguer dans l'amour et dans la haine. Nous avons même des mots à cet usage : tels sont ceux de goût, penchant, inclination ; d'éloignement, répugnance, dégoût. Quoiqu'on ne puisse pas substituer à ces mots ceux d'amour et de haine, les sentiments qu'ils expriment ne sont néanmoins qu'un commencement de ces passions ; ils n'en diffèrent que parce qu'ils sont dans un degré plus faible.

§ 7. Au reste, l'amour dont notre statue est capable, n'est que l'amour d'elle-même, ou ce qu'on nomme l'amour-propre. Car dans le vrai elle n'aime qu'elle, puisque les choses qu'elle aime ne sont que ses propres manières d'être.

§ 8. L'espérance et la crainte naissent du même principe que l'amour et la haine.

L'habitude où est notre statue d'éprouver des sensations agréables et désagréables, lui fait juger qu'elle en peut éprouver encore <sup>1</sup>. Si ce jugement se joint à l'amour d'une sensation qui plaît, il produit l'espérance ; et s'il se joint à la haine d'une sensation qui déplaît, il forme la crainte. En effet, espérer, c'est se flatter de la jouis-

1. 1<sup>re</sup> édition : « qu'elle en peut encore éprouver des uns et des autres. »

sance d'un bien ; craindre, c'est se voir menacé d'un mal. Nous pouvons remarquer que l'espérance et la crainte contribuent à augmenter les désirs. C'est du combat de ces deux sentiments que naissent les passions les plus vives.

§ 9. Le souvenir d'avoir satisfait quelques-uns de ses désirs, fait d'autant plus espérer à notre statue d'en pouvoir satisfaire d'autres que ne connaissant pas les obstacles qui s'y opposent, elle ne voit pas pourquoi ce qu'elle désire ne serait pas en son pouvoir, comme ce qu'elle a désiré en d'autres occasions. A la vérité, elle ne peut s'en assurer ; mais aussi elle n'a point de preuve du contraire. Si elle se souvient surtout que le même désir, qu'elle forme, a d'autres fois été suivi de la jouissance, elle se flattera, à proportion que son besoin sera plus grand. Ainsi deux causes contribuent à sa confiance : l'expérience d'avoir satisfait un pareil désir, et l'intérêt qu'il le soit encore<sup>1</sup>. Dès lors elle ne se borne plus à désirer, elle veut ; car on entend par *volonté*, un désir absolu, et tel que nous pensons qu'une chose désirée est en notre pouvoir<sup>2</sup>.

1. Il en est de notre statue comme de tous les hommes. Nous nous conduisons d'après l'expérience, et nous nous faisons différentes règles de probabilité, suivant l'intérêt qui nous domine. S'il est grand, le plus léger degré de probabilité nous suffit ordinairement ; et lorsque nous sommes assez sages pour ne nous déterminer que sur une probabilité bien fondée, ce n'est souvent que parce que nous avons peu d'intérêt à agir. (*Note de Condillac.*)

2. Voyez notre *Introduction*, et pages 142 et 155 ; *Logique*. ch. VIII.

## CHAPITRE IV

## Des idées d'un homme borné au sens de l'odorat.

1. La statue a les idées de contentement et de mécontentement.
- 2. Ces idées sont abstraites et générales. — 3. Une odeur n'est, pour la statue, qu'une idée particulière. — 4. Comment le plaisir, en général, devient l'objet de sa volonté. — 5. Elle a des idées de nombre. — 6. Elle ne les doit qu'à sa mémoire.
- 7. Jusqu'où elle peut les étendre. — 8. Elle connaît deux sortes de vérités ; des vérités particulières, des vérités générales. — 9. Elle a quelque idée du possible. — 10. Peut-être encore de l'impossible. — 11. Elle a l'idée d'une durée passée.
- 12. D'une durée à venir. — 13. D'une durée indéfinie. — 14. Cette durée est pour elle une éternité. — 15. Il y a en elle deux successions. — 16. L'une de ces successions mesure les moments de l'autre. — 17. L'idée de durée n'est pas absolue.
- 18. Supposition qui le rend sensible.

§ 1. Notre statue ne peut être successivement de plusieurs manières, dont les unes lui plaisent, et les autres lui déplaisent, sans remarquer qu'elle passe tour à tour par un état de plaisir et par un état de peine. Avec les unes, c'est contentement, jouissance ; avec les autres, c'est mécontentement, souffrance. Elle conserve donc dans sa mémoire les idées de contentement et de mécontentement, communes à plusieurs manières d'être : et elle n'a plus qu'à considérer ses sensations sous ces deux rapports, pour en faire deux classes, où elle apprendra à distinguer des nuances, à proportion qu'elle s'y exercera davantage.

§ 2. Abstraire, c'est séparer une idée d'une autre à laquelle elle paraît naturellement unie. Or, en considérant que les idées de contentement et de mécontentement sont communes à plusieurs de ses modifications,

elle contracte l'habitude de les séparer de telle modification particulière, dont elle ne l'avait pas d'abord distinguée ; elle s'en fait donc des notions abstraites ; et ces notions deviennent générales, parce qu'elles sont communes à plusieurs de ses manières d'être <sup>1</sup>.

§ 3. Mais lorsqu'elle sentira successivement plusieurs fleurs de même espèce, elle éprouvera toujours une même manière d'être, et elle n'aura à ce sujet qu'une idée particulière. L'odeur de violette, par exemple, ne saurait être pour elle une idée abstraite, commune à plusieurs fleurs, puisqu'elle ne sait pas qu'il existe des violettes. Ce n'est donc que l'idée particulière d'une manière d'être, qui lui est propre. Par conséquent, toutes ses abstractions se bornent à des modifications plus ou moins agréables, et à d'autres plus ou moins désagréables.

§ 4. Lorsqu'elle n'avait que des idées particulières, elle ne pouvait désirer que telle ou telle manière d'être. Mais aussitôt qu'elle a des notions abstraites, ses désirs, son amour, sa haine, son espérance, sa crainte, sa volonté, peuvent avoir pour objet le plaisir ou la peine en général.

Cependant cet amour du bien en général n'a lieu que lorsque dans le nombre d'idées que la mémoire lui retrace confusément, elle ne distingue pas encore ce qui doit lui plaire davantage ; mais dès qu'elle croit l'apercevoir, alors tous ses désirs se tournent vers une manière d'être en particulier.

§ 5. Puisqu'elle distingue les états par où elle passe,

1. Ici comme dans tout ce qui précède, Condillac décrit les faits d'une manière fort ingénieuse et bien souvent exacte, mais il est loin de prouver sa théorie. C'est ainsi, pourra-t-on dire, que procède l'esprit dans la formation des idées abstraites ; mais vous aviez à montrer que l'abstraction n'est rien autre chose que la sensation, et vous vous êtes borné à l'affirmer.

Sur l'abstraction, voyez la 11<sup>e</sup> leçon du 2<sup>e</sup> volume des *Leçons de philosophie* de La Romiguière.

elle a quelque idée de nombre : elle a celle de l'unité, toutes les fois qu'elle éprouve une sensation, ou qu'elle s'en souvient, et elle a les idées de deux et de trois, toutes les fois que sa mémoire lui rappelle deux ou trois manières d'être distinctes : car elle prend alors connaissance d'elle-même, comme étant une odeur ou comme en ayant été deux ou trois successivement.

§ 6. Elle ne peut pas distinguer deux odeurs qu'elle sent à la fois. L'odorat par lui-même ne saurait donc lui donner que l'idée de l'unité, et elle ne peut tenir les idées des nombres que de la mémoire <sup>1</sup>.

§ 7. Mais elle n'étendra pas bien loin ses connaissances à ce sujet. Ainsi qu'un enfant, qui n'a pas appris à compter, elle ne pourra pas déterminer le nombre de ses idées, lorsque la succession en aura été un peu considérable.

Il me semble que, pour découvrir la plus grande quantité qu'elle est capable de connaître distinctement, il suffit de considérer jusqu'où nous pourrions nous-mêmes compter avec le signe *un*. Quand les collections formées par la répétition de ce mot ne pourront pas être saisies tout à la fois d'une manière distincte, nous serons en droit de conclure que les idées précises des nombres qu'elles renferment, ne peuvent pas s'acquérir par la seule mémoire.

Or, en disant un et un, j'ai l'idée de deux; et en disant un, un et un, j'ai l'idée de trois. Mais si je n'avais, pour exprimer dix, quinze, vingt, que la répétition de ce signe, je n'en pourrais jamais déterminer les idées : car je ne saurais m'assurer, par la mémoire, d'avoir répété *un* autant de fois que chacun de ces nombres le demande. Il me paraît même que je ne saurais par ce moyen me

1. Voyez la *Langue des calculs*.

faire l'idée de quatre<sup>1</sup>; et que j'ai besoin de quelque artifice, pour être sûr de n'avoir répété ni trop ni trop peu le signe de l'unité. Je dirai, par exemple, un, un, et puis un, un; mais cela seul prouve que la mémoire ne saisit pas distinctement quatre unités à la fois. Elle ne présente donc au delà de trois qu'une multitude indéfinie. Ceux qui croiront qu'elle peut seule étendre plus loin nos idées, substitueront un autre nombre à celui de trois. Il suffit, pour les raisonnements que j'ai à faire, de convenir qu'il y en a un au delà duquel la mémoire ne laisse plus apercevoir qu'une multitude tout à fait vague. C'est l'art des signes qui nous a appris à porter la lumière plus loin.

Mais quelque considérables que soient les nombres que nous pouvons démêler, il reste toujours une multitude, qu'il n'est pas possible de déterminer, qu'on appelle par cette raison l'*infini*, et qu'on eût bien mieux nommée l'*indéfini*<sup>2</sup>. Ce seul changement de nom eût prévenu des erreurs<sup>3</sup>.

1. *Essai sur l'origine*, I, 174: « Pour moi, je n'aperçois les nombres deux ou trois qu'autant que je me représente deux ou trois objets différents. Si je passe au nombre quatre, je suis obligé, pour plus de facilité, d'imaginer deux objets d'un côté et deux de l'autre. Il ne faut pas se faire illusion en s'imaginant que les idées des nombres séparés de leurs signes soient quelque chose de clair et de déterminé. On ne peut plus douter de ce que j'avance ici depuis la relation de M. de la Condamine. Il parle d'un peuple qui n'a d'autre signe pour exprimer le nombre trois que celui-ci : *poellarrarorincourac*. Ce peuple ayant commencé d'une manière aussi peu commode, il ne lui était pas aisé de compter au delà. On ne doit donc pas avoir de la peine à comprendre que ce fussent là, comme on l'assure, les bornes de son arithmétique. »

Tout ceci est reproduit textuellement dans *l'Art de penser* (61 et 62).

2. Descartes avait proposé déjà de nommer le monde *indéfini* et non *infini*. (Garnier, III, 274.)

3. Principalement l'erreur de croire que nous avons une idée positive de l'infini; d'où quantité de mauvais raisonnements de la

Nous pouvons donc conclure que notre statue n'embrassera distinctement que jusqu'à trois de ses manières d'être. Au delà elle en verra une multitude, qui sera pour elle ce qu'est la notion prétendue de l'infini pour nous. Elle sera même bien plus excusable de s'y méprendre : car elle est incapable des réflexions qui pourraient la tirer d'erreur. Elle apercevra donc l'infini dans cette multitude, comme s'il y était en effet.

Enfin, nous remarquerons que son idée de l'unité est abstraite : car elle sent toutes ses manières d'être sous ce rapport général, que chacune est distinguée de toute autre.

§ 8. Comme elle a des idées particulières et des idées générales, elle connaît deux sortes de vérités.

Les odeurs de chaque espèce de fleurs ne sont pour elle que des idées particulières. Il en sera donc de même de toutes les vérités qu'elle aperçoit, lorsqu'elle distingue une odeur d'une autre.

Mais elle a les notions abstraites de manières d'être agréables et de manières d'être désagréables. Elle connaîtra donc à ce sujet des vérités générales : elle saura qu'en général ses modifications diffèrent les unes des autres, et qu'elles lui plaisent ou déplaisent plus ou moins.

Mais ces connaissances générales supposent en elle des connaissances particulières, puisque les idées particulières ont précédé les notions abstraites <sup>1</sup>.

part des métaphysiciens, et même quelquefois de celle des géomètres. (*Note de Condillac.*) Condillac a combattu longuement cette erreur (*Art de penser*, ch. xii. Voyez notre *Introduction*, page LXXIV). Il ne s'occupe dans ce chapitre que de l'infini de quantité; il s'occupe dans le *Traité des animaux*, 2<sup>o</sup> partie, ch. vi, de l'infini de qualité.

1. C'est une idée sur laquelle Condillac revient fort souvent. Voyez p. 173, note 2.



§ 9. Comme elle est dans l'habitude d'être, de cesser d'être et de redevenir la même odeur, elle jugera, lorsqu'elle ne l'est pas, qu'elle pourra l'être; et lorsqu'elle l'est, qu'elle pourra ne l'être plus. Elle aura donc occasion de considérer ses manières d'être comme pouvant exister ou ne pas exister. Mais cette notion du possible ne portera point avec elle la connaissance des causes qui peuvent produire un effet : elle en supposera au contraire l'ignorance, et elle ne sera fondée que sur un jugement d'habitude. Lorsque la statue pense qu'elle peut, par exemple, cesser d'être odeur de rose, et redevenir odeur de violette, elle ignore qu'un être extérieur dispose uniquement de ses sensations <sup>1</sup>. Pour qu'elle se trompe dans son jugement, il suffit que nous nous proposons de lui faire sentir continuellement la même odeur. Il est vrai que son imagination y peut quelquefois suppléer : mais ce n'est que dans les occasions où les désirs sont violents ; encore même n'y réussit-elle pas toujours.

§ 10. Peut-être pourrait-elle, d'après ses jugements d'habitude, se faire aussi quelque idée de l'impossible. Accoutumée à perdre une manière d'être aussitôt qu'elle en acquiert une nouvelle, il est impossible, suivant sa manière de concevoir, qu'elle en ait deux à la fois. Le seul cas où elle croirait le contraire, ce serait celui où son imagination agirait avec assez de force pour lui retracer deux sensations avec la même vivacité, que si elle les éprouvait réellement. Mais cela ne peut guère arriver. Il est naturel que son imagination se conforme aux

1. On peut comparer la statue de Condillac à la girouette de Bayle, qui se croit la véritable cause de son déplacement quand, après qu'elle a désiré se tourner vers le nord, le vent la tourne immédiatement de ce côté. Il y a cette différence toutefois que Bayle applique cette comparaison à l'homme actuel, tandis que Condillac ne la croit vraie que pour la statue, qui n'est pas encore devenue un homme.

habitudes qu'elle s'est faites. Ainsi n'ayant éprouvé ses manières d'être que l'une après l'autre, elle ne les imaginera que dans cet ordre. D'ailleurs, sa mémoire n'aura pas vraisemblablement assez de force pour lui rendre présentes deux sensations qu'elle a eues et qu'elle n'a plus.

Mais ce qui me paraît plus probable, c'est que <sup>1</sup> l'habitude où elle est de juger que ce qui lui est arrivé peut lui arriver encore, renferme l'idée du possible; il est bien difficile qu'elle ait occasion de former des jugements où nous puissions retrouver l'idée que nous avons de l'impossible. Il faudrait pour cela qu'elle s'occupât de ce qu'elle n'a point encore éprouvé; mais il est bien plus naturel qu'elle soit tout entière à ce qu'elle éprouve.

§ 11. Du discernement qui se fait en elle des odeurs naît une idée de succession : car elle ne peut sentir qu'elle cesse d'être ce qu'elle était, sans se représenter dans ce changement une durée de deux instants <sup>2</sup>.

Comme elle n'embrasse d'une manière distincte que jusqu'à trois odeurs, elle ne démêlera aussi que trois instants dans sa durée. Au delà elle ne verra qu'une succession indéfinie.

Si l'on suppose que la mémoire peut lui rappeler distinctement jusqu'à quatre, cinq, six manières d'être, elle distinguera en conséquence quatre, cinq, six instants dans sa durée <sup>3</sup>. Chacun peut faire à ce sujet les hypothèses

1. 1<sup>re</sup> édition : « si l'habitude. »

2. Dans le ch. II, 10 (page 191). Condillac dit que le discernement se produit, non parce que la statue sent qu'une odeur cesse de se produire, mais au contraire parce qu'elle se maintient encore actuellement. Il revient ici sur l'origine de la notion de durée et semble ainsi reconnaître l'insuffisance de sa déduction.

3. *Art de penser*, 112 : « L'idée de durée n'est qu'une abstraction; c'est d'après la succession de nos idées que nous nous représentons la durée des choses qui sont hors de nous... — 147 : Parce

qu'il jugera à propos, et les substituer à celles que j'ai cru devoir préférer.

§ 12. Le passage d'une odeur à une autre ne donne à notre statue que l'idée du passé. Pour en avoir une de l'avenir, il faut qu'elle ait eu à plusieurs reprises la même suite de sensations, et qu'elle se soit fait une habitude de juger qu'après une modification une autre doit suivre.

Prenons pour exemple cette suite : jonquille, rose, violette. Dès que ces odeurs sont constamment liées dans cet ordre, une d'elles ne peut affecter son organe qu'aussitôt la mémoire ne lui rappelle les autres dans le rapport où elles sont à l'odeur sentie. Ainsi qu'à l'occasion de l'odeur de violette, les deux autres se retraceront

que l'idée de durée subsiste également, lorsqu'on substitue aux sensations de la vue celles de l'odorat, à celles de l'odorat celles de l'ouïe, etc... on juge qu'on pourrait l'avoir sans la vue, sans l'odorat, sans l'ouïe; on conclut précipitamment qu'on l'aurait encore quand même on aurait été privé de tous les sens, et on ne doute pas qu'elle ne soit innée. Voilà pourquoi on a été si longtemps avant de remarquer que la durée n'est, par rapport à nous, que la succession de nos sensations. » Ailleurs il dit que la durée n'appartient qu'à des êtres qui changent (*Voyez Introduction : Dieu*) et que Dieu n'est pas soumis à la durée.

Leibnitz appelle le temps « un ordre des successions » (*Lettres à Clarke*, lettre 3); Kant en fait une forme *a priori* de notre sensibilité; Condillac s'accorde avec l'un et avec l'autre en ce qu'il ne fait du temps ni un attribut ni une substance. Il diffère de Leibnitz en ce que celui-ci en fait l'ordre des successions intérieures et extérieures en vertu de l'harmonie préétablie, tandis que Condillac voit dans les secondes la raison déterminante des premières. Il se rapproche de Kant en ce que l'un et l'autre font de la durée une chose subjective; il en diffère en ce que pour lui c'est une notion *a posteriori* tandis qu'elle est pour Kant une forme *a priori*.

Royer-Collard a soutenu que l'idée de durée vient de la conscience, mais qu'elle résulte du sentiment de notre identité continue, qui résulte elle-même de la continuité de notre action et non de la succession de nos pensées. (*Œuvres de Reid*, traduction Jouffroy, IV, 367.)

comme ayant précédé, et qu'elle se représentera une durée passée, de même à l'occasion de l'odeur de jonquille, celles de rose et de violette se retraceront comme devant suivre, et elle se représentera une durée à venir.

§ 13. Les odeurs de jonquille, de rose et de violette peuvent donc marquer les trois instants qu'elle aperçoit d'une manière distincte. Par la même raison, les odeurs qui ont précédé, et celles qui sont dans l'habitude de suivre, marqueront les instants qu'elle aperçoit confusément dans le passé et dans l'avenir. Ainsi, lorsqu'elle sentira une rose, sa mémoire lui rappellera distinctement l'odeur de jonquille et celle de violette ; et elle lui représentera une durée indéfinie, qui a précédé l'instant où elle sentait la jonquille, et une durée indéfinie <sup>1</sup>, qui doit suivre celui où elle sentira la violette.

§ 14. Apercevant cette durée comme indéfinie, elle n'y peut démêler ni commencement ni fin : elle n'y peut même soupçonner ni l'un ni l'autre. C'est donc à son égard une éternité absolue ; et elle se sent comme si elle eût toujours été, et qu'elle ne dût jamais cesser d'être <sup>2</sup>.

En effet, ce n'est point la réflexion sur la succession de nos idées qui nous apprend que nous avons commencé et que nous finirons : c'est l'attention que nous donnons aux êtres de notre espèce, que nous voyons naître et périr. Un homme qui ne connaîtrait que sa propre existence, n'aurait aucune idée de la mort <sup>3</sup>.

1. Descartes, Lettre XXIII à M. Chanut : « Pour dire qu'une chose est indéfinie, il suffit de n'avoir point de raison par laquelle on puisse prouver qu'elle ait des bornes. »

2. La pensée serait plus exacte si on lui donnait une forme négative : La statue ne pense ni qu'il y a eu un moment où elle n'était pas, ni qu'il y aura un moment où elle pourra cesser d'exister. (Johnson.)

3. *Revue philosophique*, 1879, I, 323. Laura Bridgmann n'avait aucune idée de la mort : « Elle décrivait avec des gestes fréné-

§ 15. L'idée de la durée d'abord produite par la succession des impressions qui se font sur l'organe, se conserve, ou se reproduit par la succession des sensations que la mémoire rappelle. Ainsi, lors même que les corps odoriférants n'agissent plus sur notre statue, elle continue de se représenter le présent, le passé et l'avenir. Le présent, par l'état où elle se trouve; le passé, par le souvenir de ce qu'elle a été; l'avenir, parce qu'elle juge qu'ayant eu à plusieurs reprises les mêmes sensations, elle peut les avoir encore.

Il y a donc en elle deux successions : celle des impressions faites sur l'organe, et celle des sensations qui se retracent à la mémoire.

§ 16. Plusieurs impressions peuvent se succéder dans l'organe, pendant que le souvenir d'une même sensation est présent à la mémoire; et plusieurs sensations peuvent se retracer successivement à la mémoire, pendant qu'une même impression se fait éprouver à l'organe. Dans le premier cas, la suite des impressions qui se font à l'odorat, mesure la durée du souvenir d'une sensation : dans le second, la suite des sensations qui s'offrent à la mémoire, mesure la durée de l'impression que l'odorat reçoit<sup>1</sup>.

tiques l'horreur qu'elle ressentit lorsqu'à l'âge de sept ans elle toucha un cadavre. Toutefois cette horreur ne venait pas d'une idée exacte de ce qu'est un *cadavre*, mais de ces sensations nouvelles de froid et de rigidité inflexible. Elle manifesta la même terreur après son entrée à l'asile (elle y entra à l'âge de huit ans, six ans après avoir perdu la vue, l'ouïe et l'odorat) en apprenant la perte de quelques-unes de ses compagnes, et elle *refusait naïvement d'admettre qu'elle dût subir la même loi.* »

1. *Art de raisonner*, 87 : « Nous ne jugeons de la durée que par la succession de nos idées. Mais cette succession n'a rien de fixe. Si, transportant cette succession hors de nous, nous l'attribuons à tous les êtres qui existent, nous ne savons pas ce que nous leur attribuons. Nous nous représentons cependant une éternité qui n'a ni commencement ni fin. Mais les parties de

Si, par exemple, lorsque la statue sent une rose, elle se rappelle les odeurs de tubéreuse, de jonquille et de violette, c'est à la succession qui se passe dans sa mémoire qu'elle juge de la durée de sa sensation : et si, lorsqu'elle se retrace l'odeur de rose, je lui présente rapidement une suite de corps odoriférants, c'est à la succession qui se passe dans l'organe qu'elle juge de la durée du souvenir de cette sensation. Elle aperçoit donc qu'il n'est aucune de ses modifications qui ne puisse durer. La durée devient un rapport sous lequel elle les considère toutes en général, et elle s'en fait une notion abstraite.

Si dans le temps qu'elle sent une rose, elle se rappelle successivement les odeurs de violette, de jasmin et de lavande, elle s'apercevra comme une odeur de rose qui dure trois instants : et si elle se retrace une suite de vingt odeurs, elle s'apercevra comme étant odeur de rose depuis un temps indéfini ; elle ne jugera plus qu'elle ait commencé de l'être, elle croira l'être de toute éternité.

§ 17. Il n'y a donc qu'une succession d'odeurs transmises par l'organe, ou renouvelées par la mémoire, qui puisse lui donner quelque idée de durée. Elle n'aurait jamais connu qu'un instant, si le premier corps odoriférant eût agi sur elle d'une manière uniforme, pendant une heure, un jour ou davantage ; ou si son action eût varié par des nuances si insensibles qu'elle n'eût pu les remarquer.

Il en sera de même si, ayant acquis l'idée de durée,

cette durée ne sont-elles que des instants indivisibles ? Comment donc forment-elles une durée ? Et si elles durent, comment durent-elles elles-mêmes ? Tout cela est incompréhensible. Nous ne saurions faire de la durée qu'avec de la durée, c'est-à-dire que nous n'en saurions faire. »

elle conserve une sensation sans faire usage de sa mémoire, sans se rappeler successivement quelques-unes des manières d'être par où elle a passé. Car à quoi y distinguerait-elle des instants? Et si elle n'en distingue pas, comment<sup>1</sup> apercevra-t-elle la durée?

L'idée de la durée n'est donc point absolue, et lorsque nous disons que le temps coule rapidement ou lentement, cela ne signifie autre chose sinon que les révolutions qui servent à le mesurer, se font avec plus de rapidité ou avec plus de lenteur que nos idées ne se succèdent\*. On peut s'en convaincre par une supposition.

§ 18. Si nous imaginons qu'un monde composé d'autant de parties que le nôtre ne fût pas plus gros qu'une

1. 1<sup>re</sup> édition : « en apercevra. »

2. Le célèbre mangeur d'opium Th. de Quincey, augmentant sa dose d'opium habituelle, croyait qu'en une nuit il avait vécu mille ans ou plutôt un laps de temps qui excède la limite de toute expérience humaine. M. Maury (*le Sommeil et les Rêves*, ch. v, p. 138-139) cite un certain nombre de faits curieux. Il nous suffit de rappeler le plus caractéristique. M. Maury était encore endormi lorsque le bâton qui soutenait les rideaux du lit lui tomba sur le cou et le réveilla. Dans l'intervalle de quelques secondes qui sépara la chute du bâton et le réveil, M. Maury rêva qu'il était accusé, arrêté, qu'il comparait devant le tribunal révolutionnaire, qu'il entendait le réquisitoire de Fouquier-Tinville, qu'il était condamné, mis dans la charrette, qu'il montait sur l'échafaud et que le couteau lui tombait sur le cou. Briere de Boismont (*Des hallucinations*, observation 77<sup>e</sup>) cite des faits analogues. On a souvent remarqué que dans un grand danger toute notre vie se représente devant nous en l'espace de quelques secondes. Au contraire, chez l'idiot, le crétin, chez certains paralytiques ou malades, la lenteur de la pensée est frappante. « Les idées sont tellement disjointes que l'intervalle qui les sépare est appréciable à tout le monde. »

Les travaux de Donders, de Helmholtz, d'Exner, de Kries, d'Auerbach, surtout de Wundt et de ses disciples, ont fait entrer l'étude de cette question dans une voie véritablement scientifique. M. Ribot a fait connaître les résultats déjà obtenus dans la *Psychologie allemande*, 2<sup>e</sup> édition, ch. VIII.

Il convient de remarquer l'exactitude et la précision des analyses de Condillac.

noisette, il est hors de doute que les astres s'y lèveraient et s'y coucheraient des milliers de fois dans une de nos heures; et qu'organisés comme nous le sommes, nous n'en pourrions pas suivre les mouvements. Il faudrait donc que les organes des intelligences destinées à l'habiter fussent proportionnés à des révolutions aussi subites<sup>1</sup>.

Ainsi, pendant que la terre de ce petit monde tournera sur son axe, et autour de son soleil, ses habitants recevront autant d'idées que nous en avons pendant que notre terre fait de semblables révolutions. Dès lors, il est évident que leurs jours et leurs années leur paraîtront aussi longs que les nôtres nous le paraissent.

En supposant un autre monde, auquel le nôtre serait aussi inférieur qu'il est supérieur à celui que je viens de feindre, il faudrait donner à ses habitants des organes dont l'action serait trop lente pour apercevoir les révolutions de nos astres. Ils seraient par rapport à notre monde, comme nous par rapport à ce monde, gros comme une noisette. Ils n'y sauraient distinguer aucune succession de mouvement.

Demandons enfin aux habitants de ces mondes quelle en est la durée : ceux du plus petit<sup>2</sup> compteraient des millions de siècles, et ceux du plus grand, ouvrant à peine les yeux, répondront qu'ils ne font que de naître.

La notion de la durée est donc toute relative : chacun n'en juge que par la succession de ses idées; et vraisem-

1. Malebranche fait une pareille supposition, pour prouver que nous ne jugeons de la grandeur des corps que par les rapports qui sont entre eux et nous. (*Rech. de la Vér.*, liv. I, chap. VI.) (*Note de Condillac.*) — « Imaginons-nous, dit Malebranche, que Dieu ait fait en petit et d'une portion de matière de la grosseur d'une balle un ciel et une terre, et des hommes sur cette terre, avec les mêmes proportions qui sont observées dans ce grand monde. Ces petits hommes auraient des idées de la grandeur des corps bien différentes de celles que nous en avons. »

2. 1<sup>re</sup> édition : « compteront. »



blement il n'y a pas deux hommes qui, dans un temps donné, comptent un égal nombre d'instant. Car il y a lieu de présumer qu'il n'y en a pas deux dont la mémoire retrace toujours les idées avec la même rapidité.

Par conséquent, une sensation qui se conservera uniformément pendant un an, ou mille si l'on veut, ne sera qu'un instant à l'égard de notre statue; comme une idée que nous conservons pendant que les habitants du petit monde comptent des siècles, est un instant pour nous<sup>1</sup>. C'est donc une erreur de penser que tous les êtres<sup>2</sup> comptent le même nombre d'instant. La présence d'une idée, qui ne varie point, n'étant qu'un instant<sup>3</sup> à mon égard, c'est une conséquence qu'un instant de ma

1. La supposition de ces mondes fait comprendre que, pour les imaginer plus anciens les uns que les autres, il n'est pas nécessaire d'une éternité successive, dans laquelle il aient été créés plus tôt ou plus tard; il suffit de varier les révolutions, et d'y proportionner les organes des habitants.

Cette supposition fait encore connaître qu'un instant de la durée d'un être peut coexister, et coexiste en effet à plusieurs instants de la durée d'un autre. Nous pouvons donc imaginer des intelligences qui aperçoivent tout à la fois des idées que nous n'avons que successivement, et arriver en quelque sorte jusqu'à un esprit qui embrasse dans un instant toutes les connaissances que les créatures n'ont que dans une suite de siècles, et qui, par conséquent, n'essuie aucune succession. Il sera comme au centre de tous ces mondes, où l'on juge si différemment de la durée; et, saisissant d'un coup d'œil tout ce qui leur arrive, il en verra tout à la fois le passé, le présent et l'avenir.

Par ce moyen nous nous formons, autant qu'il en est en notre pouvoir, l'idée d'un instant indivisible et permanent, auquel les instants des créatures coexistent, et dans lequel ils se succèdent. Je dis : *autant qu'il est en notre pouvoir*; car ce n'est ici qu'une idée de comparaison. Ni nous ni toute autre créature ne pourrions avoir une notion parfaite de l'éternité. Dieu seul la connaît parce que lui seul en jouit. (*Note de Condillac.*)

2. 1<sup>re</sup> édition : « *jugent également de la durée et comptent.* »

3. 1<sup>re</sup> édition : « à notre égard, c'est une conséquence, que tous les moments de notre durée nous paraissent égaux; mais ce n'est pas une preuve qu'ils le soient. »

durée puisse coexister à plusieurs instants de la durée d'un autre.

## CHAPITRE V

### Du sommeil et des songes d'un homme borné à l'odorat.

1. Comment l'action des facultés se ralentit. — 2. État de sommeil. — 3. État de songe. — 4. En quoi il diffère de la veille. — 5. La statue n'en saurait faire la différence.

§ 1. Notre statue peut être réduite à n'être que le souvenir d'une odeur ; alors le sentiment de son existence paraît lui échapper. Elle sent moins qu'elle existe qu'elle ne sent qu'elle a existé ; et à proportion que sa mémoire lui retrace les idées avec moins de vivacité, ce reste de sentiment s'affaiblit encore. Semblable à une lumière qui s'éteint par degrés, il cesse tout à fait lorsque cette faculté tombe dans une entière inaction.

§ 2. Or, notre expérience ne nous permet pas de douter que l'exercice ne doive enfin fatiguer la mémoire et l'imagination de notre statue. Considérons donc ces facultés en repos, et ne les excitons par aucune sensation : cet état sera celui du sommeil.

§ 3. Si leur repos est tel qu'elles soient absolument sans action, on ne peut remarquer autre chose, sinon que le sommeil est le plus profond qu'il soit possible<sup>1</sup>.

1. Il est rare que le sommeil se produise dans de telles conditions, au moins chez ceux qui sont habitués à un travail intellectuel. Sur ce sujet, outre les travaux de MM. A. Lemoine, Maury et Delbœuf, on peut consulter un article intéressant de Carneri dans le *Kosmos* (1884, t. I). L'auteur, tout en se plaçant au point de vue de la théorie de l'évolution, arrive à des con-

Si au contraire elles continuent encore d'agir, ce ne sera que sur une partie des idées acquises. Plusieurs anneaux de la chaîne seront donc interceptés, et l'ordre des idées, dans le sommeil, ne pourra pas être le même que dans la veille. Le plaisir ne sera plus l'unique cause qui déterminera l'imagination. Cette faculté ne réveillera que les idées sur lesquelles elle conserve quelque pouvoir, et elle contribuera aussi souvent au malheur de notre statue qu'à son bonheur.

§ 4. Voilà l'état de songe : il ne diffère de celui de la veille que parce que les idées n'y conservent pas le même ordre, et que le plaisir n'est pas toujours la loi qui règle l'imagination. Tout songe suppose donc quelques idées interceptées, sur lesquelles les facultés de l'âme ne peuvent plus agir.

§ 5. Puisque notre statue ne connaît point de différence entre imaginer vivement et avoir des sensations, elle n'en saurait faire entre songer et veiller. Tout ce qu'elle éprouve étant endormie est donc aussi réel à son égard que ce qu'elle a éprouvé avant le sommeil.

clusions qui nous paraissent positives, et qui ressemblent beaucoup aux suppositions de Condillac. Nous avons analysé cet article dans la *Revue philosophique*, 1885, IV, p. 475.

---

## CHAPITRE VI

## Du moi, ou de la personnalité d'un homme borné à l'odorat.

1. De la personnalité de la statue. — 2. Elle ne peut pas dire *moi* au premier moment de son existence. — 3. Son *moi* est tout à la fois la conscience de ce qu'elle est, et le souvenir de ce qu'elle a été.

§ 1. Notre statue étant capable de mémoire, elle n'est point une odeur qu'elle ne se rappelle<sup>1</sup> en avoir été une autre. Voilà sa personnalité<sup>2</sup> : car si elle pouvait dire *moi*, elle le dirait dans tous les instants de sa durée; et à chaque fois son *moi* embrasserait tous les moments dont elle conserverait le souvenir.

1. 1<sup>re</sup> édition : « d'en avoir été. »

2. Condillac oublie que les sensations et les sentiments n'ont pas plus de valeur subjective qu'objective. La statue n'a pas eu l'occasion de les rapporter à des objets : elle ne peut donc, en opposition avec ces objets, percevoir une existence subjective. (Johnson.) On a soutenu en effet que la connaissance du moi et celle du non-moi sont contemporaines (Fichte, J. Simon, *École d'Alexandrie*, préface, 34.) Sur la personnalité, voyez Jouffroy, *Premiers Mélanges*, 314 et 319; Janet, *Traité élémentaire*, p. 283; Ribot, *les Maladies de la personnalité*, conclusion. Il faut remarquer que Condillac n'entend, par la personne ou le moi, que ce qui en nous peut être connu par la conscience : on a trop souvent oublié qu'il admet l'existence d'une âme dont il ne croit pas pouvoir connaître la nature. Voyez notre *Introduction* (l'Âme). Il ne pense pas, comme Hume, que ce que nous appelons esprit n'est pas autre chose qu'un monceau ou une collection de diverses perceptions unies les unes aux autres par certains rapports, et que l'on considère à tort comme parfaitement simple et identique; il ne tombe pas dans l'erreur fondamentale et perpétuelle des philosophes spéculatifs, celle qui consiste à dogmatiser sur des preuves négatives. (Huxley, *Hume*, p. 84.)

§ 2. A la vérité, elle ne le dirait pas à la première odeur. Ce qu'on entend par ce mot, ne me paraît convenir qu'à un être qui remarque que, dans le moment présent, il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même; mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit *moi*.

Cette observation confirme qu'au premier instant de son existence la statue ne peut former des désirs : car avant de pouvoir dire, *je désire*, il faut avoir dit, *moi* ou *je*.

§ 3. Les odeurs dont la statue ne se souvient pas, n'entrent donc point dans l'idée qu'elle a de sa personne. Aussi étrangères à son *moi* que les couleurs et les sons, dont elle n'a encore aucune connaissance, elles sont à son égard comme si elle ne les avait jamais senties. Son *moi*<sup>1</sup> n'est que la collection des sensations qu'elle éprouve, et de celles que la mémoire lui rappelle<sup>2</sup>. En

1. Il importe de remarquer ce mot. Il ne s'agit pas de l'âme tout entière; il s'agit de ce qui est connu par la conscience. (Voyez page 232, note 2.) On a soutenu qu'il n'y avait pas lieu de distinguer entre l'âme et le moi, que l'âme nous est connue par la conscience comme substance et comme cause, qu'il faut dès lors ajouter à la collection des sensations la notion de la cause et de la substance connue en même temps qu'elles. (Maine de Biran, Jouffroy, Ravaisson, *Rapport sur la philosophie en France au XIX<sup>e</sup> siècle.*) C'est ce que Condillac n'admet pas. Mais il ne supprime pas, comme M. Taine par exemple, la substance pensante. (*De l'Intelligence*, I, p. 378.)

2. « Celui qui aime une personne, dit Pascal (c. xxiv, n. 14.), à cause de sa beauté, l'aime-t-il? non; car la petite vérole qui ôtera la beauté, sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement ou pour ma mémoire, m'aime-t-on, moi? non; car je puis perdre ces qualités sans cesser d'être (édition Havet, *sans me perdre, moi*). Où est donc le *moi*, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme? Et comment aimer le corps (id., *ou*) et l'âme, sinon pour des qualités qui en sont point ce qui fait le *moi*, puisqu'elles sont périssables?

un mot, c'est tout à la fois et la conscience de ce qu'elle est<sup>1</sup>, et le souvenir de ce qu'elle a été.

## CHAPITRE VII

### Conclusion des chapitres précédents.

1. Avec un seul sens l'âme a le germe de toutes ses facultés. —
2. La sensation renferme toutes les facultés de l'âme. — 3. Le plaisir et la douleur en sont le seul mobile. — 4. On peut appliquer aux autres sens tout ce qui vient d'être dit sur l'odorat.

§ 1. Ayant prouvé que notre statue est capable de donner son attention, de se ressouvenir, de comparer,

Car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais (id., *on n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités*) la personne, mais seulement les qualités (*ce qui suit est une addition de Port-Royal, de sorte que Condillac combat d'abord Port-Royal et non Pascal lui-même*); ou, si on aime la personne, il faut dire que c'est l'assemblage des qualités qui fait la personne. »

Ce n'est pas l'assemblage des qualités qui fait la personne; car le même homme, jeune ou vieux, beau ou laid, sage ou fou, serait autant de personnes distinctes; et pour quelques qualités qu'on m'aime, c'est toujours moi qu'on aime; car les qualités ne sont que moi modifié différemment. Si quelqu'un, me marchant sur le pied, me disait : *Vous ai-je blessé, vous ? non ; car vous pourriez perdre le pied, sans cesser d'être, serais-je bien convaincu de n'avoir point été blessé moi-même ? Pourquoi donc penserais-je que, parce que je puis perdre la mémoire et le jugement, on ne m'aime pas, lorsqu'on m'aime pour ces qualités ? Mais elles sont périssables ! et qu'importe ? le moi est-il donc une chose nécessaire de sa nature ? Ne périt-il pas dans les bêtes ? et son immortalité dans l'homme n'est-elle pas une faveur de Dieu ? Dans le sens de Pascal, Dieu seul pourrait dire moi. (Note de Condillac.)*

1. Non de ce qu'elle est en soi, mais de ce qu'elle est pour elle-même.

de juger, de discerner, d'imaginer ; qu'elle a des notions abstraites, des idées de nombre et de durée ; qu'elle connaît des vérités générales et particulières ; qu'elle forme des désirs, se fait des passions, aime, hait, veut ; qu'elle est capable d'espérance, de crainte et d'étonnement ; et qu'enfin elle contracte des habitudes : nous devons conclure qu'avec un seul sens l'entendement a autant de facultés qu'avec les cinq réunis. Nous verrons que celles qui paraissent nous être particulières ne sont que ces mêmes facultés qui, s'appliquant à un plus grand nombre d'objets, se développent davantage.

§ 2. Si nous considérons que se ressouvenir, comparer, juger discerner, imaginer, être étonné, avoir des idées abstraites, en avoir de nombre et de durée, connaître des vérités générales et particulières, ne sont que différentes manières d'être attentif ; qu'avoir des passions, aimer, haïr, espérer, craindre et vouloir, ne sont que différentes manières de désirer ; et qu'enfin être attentif et désirer ne sont dans l'origine que sentir : nous concluons que la sensation enveloppe toutes les facultés de l'âme<sup>1</sup>.

§ 3. Enfin, si nous considérons qu'il n'est point de sensations absolument indifférentes, nous concluons encore que les différents degrés de plaisir et de peine sont

1. « Le grand défaut de Condillac, dit M. Lewes, c'est sa méthode qui est une analyse verbale au lieu d'être une analyse biologique. Il se laisse duper par les mots : il croit expliquer toutes les facultés par les transformations de la sensation, sans s'apercevoir qu'il les suppose, et qu'en l'absence des facultés qui élaborent les sensations en perceptions, jugements, raisonnements, les sens n'élèveraient jamais sa statue au-dessus de la condition de l'idiot. » (Ribot, *Psychologie anglaise*, 344.)

Ce jugement est sévère, mais il nous semble incontestable. Il faut reconnaître en même temps que Condillac a analysé avec finesse, avec précision et souvent avec exactitude les facultés qu'il n'a pu réduire à la sensation.

la loi, suivant laquelle le germe de tout ce que nous sommes s'est développé, pour produire toutes nos facultés.

Ce principe peut prendre les noms de besoin, d'étonnement et d'autres, que nous lui donnerons encore ; mais il est toujours le même : car nous sommes toujours mus par le plaisir, ou par la douleur, dans tout ce que le besoin ou l'étonnement nous fait faire.

En effet, nos premières idées ne sont que peine ou plaisir. Bientôt d'autres leur succèdent, et donnent lieu à des comparaisons, d'où naissent nos premiers besoins et nos premiers désirs. Nos recherches, pour les satisfaire, font acquérir d'autres idées qui produisent encore de nouveaux désirs. L'étonnement qui contribue à nous faire sentir vivement<sup>1</sup> ce qui nous arrive d'extraordinaire, augmente de temps en temps l'activité<sup>2</sup> de nos facultés ; et il se forme une chaîne dont les anneaux sont tour à tour idées et désirs, et qu'il suffit de suivre pour découvrir le progrès de toutes les connaissances de l'homme.

§ 4. Presque tout ce que j'ai dit sur les facultés de l'âme, en traitant de l'odorat, j'aurais pu le dire en commençant par tout autre sens : il est aisé de leur en faire l'application<sup>3</sup>. Il ne me reste qu'à examiner ce qui est plus particulier à chacun d'eux.

1. 1<sup>re</sup> édition, « tout ce. »

2. Nous appelons encore une fois l'attention sur ce mot.

3. Bonnet, *Conclusion* : « Ce que j'ai exposé sur l'odorat peut s'appliquer facilement aux autres sens. Mon plan avait été d'abord d'ouvrir tous les sens à ma statue et de lui enseigner les éléments de quelques sciences pour donner à mes lecteurs une idée de la manière dont je conçois qu'ils doivent être présentés aux jeunes gens. Mais cela m'aurait mené trop loin. »



## CHAPITRE VIII

## D'un homme borné au sens de l'ouïe.

1. La statue bornée au sens de l'ouïe est tout ce qu'elle entend. — 2. Deux sortes de sensations de l'ouïe. — 3. La statue ne distingue plusieurs bruits qu'autant qu'ils se succèdent. — 4. Il en est de même des sons. — 5. Elle acquiert les mêmes facultés qu'avec l'odorat. — 6. Les plaisirs de l'oreille consistent principalement dans la mélodie<sup>1</sup>. — 7. Cette mélodie cause une émotion qui ne suppose point d'idées acquises. — 8. Ces plaisirs sont, comme ceux de l'odorat, susceptibles de différents degrés. — 9. Les plus vifs supposent une oreille exercée. — 10. Et tous une oreille bien organisée. — 11. La statue peut parvenir à distinguer un bruit et un chant qui se font entendre ensemble. — 12. Une suite de sons se lie mieux dans la mémoire qu'une suite de bruits.

§ 1. Bornons notre statue au sens de l'ouïe, et raisonnons comme nous avons fait quand elle n'avait que celui de l'odorat.

Lorsque son oreille sera frappée, elle deviendra la sensation qu'elle éprouvera. Elle sera comme l'écho dont Ovide dit : *sonus est qui vivit in illa* ; c'est le son qui vit en elle<sup>2</sup>. Ainsi nous la transformerons, à notre gré, en un bruit, un son, une symphonie : car elle ne soupçonne pas qu'il existe autre chose qu'elle. L'ouïe ne lui donne l'idée d'aucun objet situé à une certaine distance. La proximité ou l'éloignement des corps sonores ne produit à son égard qu'un son plus fort ou plus faible : elle en sent seulement plus ou moins son existence.

1. 1<sup>re</sup> édition : « harmonie. »

2. La 1<sup>re</sup> édition ne contient pas la phrase : « Elle sera comme l'écho... qui vit en elle. » Le vers d'Ovide est tiré des *Métamorphoses*, III, 401.

§ 2. Les corps font sur l'oreille deux sortes de sensations<sup>1</sup> : l'une est le son proprement dit, l'autre est le bruit<sup>2</sup>.

L'oreille est organisée pour saisir un rapport déterminé entre un son et un son; mais elle ne peut saisir entre un bruit et un bruit qu'un rapport vague. Le bruit est à peu près au sens de l'ouïe ce qu'est une multitude d'odeurs à celui de l'odorat.

§ 3. Si au premier instant plusieurs bruits se font

1. On a remarqué que, dans la résonnance des corps sonores, le son dominant est accompagné de deux autres, qui ont avec lui un rapport déterminé et soumis au calcul. On les appelle les harmoniques du son dominant. Ils se font entendre à la douzième et à la dix-septième. et l'on en fait la tierce et la quinte. Une oreille bien organisée est capable de saisir ces rapports, et c'est pour cela que l'on dit qu'elle apprécie les sons. On peut donc définir le son proprement dit : un son appréciable.

Le bruit au contraire résulte de plusieurs sons qui n'ont point d'harmoniques communes; c'est une multitude de sons dominants et d'harmoniques qui se confondent : on peut donc le définir un son inappréciable.

Imaginons une dizaine de violons à l'unisson. S'ils font tous résonner en même temps la même corde, ils rendent ensemble un son proprement dit, un son appréciable; parce qu'on en peut déterminer la tierce et la quinte. Mais si nous les supposons tous discordants. ils ne feront que du bruit, parce que le son total qu'ils font entendre n'a point d'harmonique. Le même *mi* et le même *sol*, qui sont les harmoniques de l'*ut* de l'un de ces violons, ne sont (1<sup>re</sup> édition, *ne seront*) pas les harmoniques des *ut* que les autres rendent. C'est donc la confusion de plusieurs sons qui fait le bruit. (*Note de Condillac.*)

2. Le bruit est ou un son isolé trop bref pour que l'oreille puisse y reconnaître une valeur musicale, comme le claquement d'un fouet, l'explosion d'une arme à feu; ou bien c'est un mélange confus de plusieurs sons discordants comme le roulement du tonnerre, le mugissement des vagues. Le son proprement dit résulte d'une suite de vibrations continues et isochrones. Sur les harmoniques, dans lesquels Helmholtz a montré la cause du timbre, voyez Bernstein, les *Sens*, ch. vii.

Voyez aussi sur l'ouïe les *Sens et l'Intelligence* de Bain, I, ch. 1; l'*Intelligence* de Taine.

entendre ensemble à notre statue, le plus fort enveloppera le plus faible; et ils se mêleront si bien qu'il n'en résultera pour elle qu'une simple manière d'être où ils se confondront.

S'ils se succèdent, elle conserve le souvenir de ce qu'elle a été. Elle distingue ses différentes manières d'être, elle les compare, elle en juge, et elle en forme une suite, que sa mémoire retient dans l'ordre où elles ont été comparées, supposé que cette suite l'ait frappée à plusieurs reprises. Elle reconnaîtra donc ces bruits, lorsqu'ils se succéderont encore; mais elle ne les reconnaîtra plus, lorsqu'ils se feront entendre en même temps. Il faut raisonner à ce sujet comme nous avons fait sur les odeurs.

§ 4. Quant aux sons proprement dits, l'oreille étant organisée pour en sentir exactement les rapports, elle y apporte un discernement plus fin et plus étendu. Ses fibres semblent se partager les vibrations des corps sonores, et elle peut entendre distinctement plusieurs sons à la fois. Cependant il suffit de considérer qu'elle n'a pas tout ce discernement dans les hommes qui ne sont point exercés à la musique, pour être au moins convaincu que notre statue ne distinguera pas au premier instant deux sons qu'elle entendra ensemble.

Mais les démêlera-t-elle si elle les a étudiés séparément? C'est ce qui ne me paraît pas vraisemblable : quoique son oreille soit par son mécanisme capable d'en faire la différence, les sons ont tant d'analogie entre eux, qu'il y a lieu de présumer que, n'étant pas aidée par les jugements, qui accoutument à les rapporter à des corps différents, elle continuera encore à les confondre.

§ 5. Quoiqu'il en soit, les degrés de plaisir et de peine lui feront acquérir les mêmes facultés qu'elle a acquises avec l'odorat ; mais il y a sur ce point quelques remarques particulières à faire.

§ 6. Premièrement, les plaisirs de l'oreille consistent<sup>1</sup> principalement dans la mélodie, c'est-à-dire, dans une succession de sons harmonieux auxquels la mesure donne différents caractères. Les désirs de notre statue ne se borneront donc pas à avoir un son pour objet, et elle souhaitera de redevenir un air entier.

§ 7. En second lieu, ils ont un caractère bien différent de ceux de l'odorat. Plus propres à émouvoir que les odeurs, les sons donneront, par exemple, à notre statue cette tristesse ou cette joie qui ne dépendent point des idées acquises, et qui tiennent uniquement à certains changements qui arrivent au corps<sup>2</sup>.

§ 8. En troisième lieu, ils commencent, ainsi que ceux de l'odorat, à la plus légère sensation. Le premier bruit, quelque faible qu'il puisse être, est donc un plaisir pour notre statue<sup>3</sup>. Que le bruit augmente, le plaisir augmentera, et ne cessera que quand les vibrations offenseront le tympan.

1. 1<sup>re</sup> édition : « consistent plus particulièrement dans la succession des sons conformément aux règles de l'harmonie. »

2. Il y a dans la musique les plaisirs d'imitation, lorsqu'elle imite le chant des oiseaux, le tonnerre, les tempêtes, nos soupirs, nos plaintes, nos cris de joie; et que, par sa mesure, elle invite notre corps à prendre les attitudes et les mouvements des différentes passions. Notre statue n'est pas faite pour ces sortes de plaisirs, parce qu'ils supposent des jugements et des habitudes dont elle n'est point capable. Mais indépendamment de cette imitation, la musique transmet au cerveau des impressions qui passent dans tout le corps, et qui y produisent des émotions où notre statue ne peut manquer de trouver du plaisir ou de la peine. (*Note de Condillac.*) Condillac avait consacré à la musique tout un chapitre de l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines* (II, V).

3. Il est accompagné d'une émotion, mais rien ne prouve que cette émotion soit agréable. Schopenhauer soutient le contraire. On peut voir à ce sujet des détails intéressants sur l'effet que produisent sur les sauvages les sons musicaux différents, dans l'article de G. Simmel. (Voyez note 1, p. 241.)

§ 9. Quant à la musique, elle lui plaira davantage, suivant qu'elle sera en proportion avec le peu d'exercice de son oreille. D'abord des chants simples et grossiers seront capables de la ravir<sup>1</sup>. Si nous l'accoutumons ensuite peu à peu à de plus composés, l'oreille se fera une habitude de l'exercice, qu'ils demandent : elle connaîtra de nouveaux plaisirs.

§ 10. Au reste, ce progrès n'est que pour les oreilles bien organisées. Si les fibres ne sont point entre elles dans de certains rapports, l'oreille sera fautive, comme un instrument mal monté. Plus ce vice sera considérable, moins elle sera sensible à la musique : elle pourra même ne l'être pas plus qu'au bruit.

§ 11. En quatrième lieu, le plaisir d'une succession de sons étant si supérieur à celui d'un bruit continu, il y a lieu de conjecturer que, si la statue entend en même temps un bruit et un air, dont l'un ne domine point sur l'autre, et qu'elle a appris à connaître séparément, elle ne les confondra pas.

Si, au premier moment de son existence, elle les avait entendus ensemble, elle n'en eût pas fait la différence. Car nous savons par nous-mêmes que nous ne démêlons dans les impressions des sens que ce que nous y avons pu remarquer, et que nous n'y remarquons que les idées

1. Pendant l'expédition d'Égypte, Monge fit jouer au Caire, par un orchestre nombreux et bien composé, de la musique savante, des mélodies charmantes, des marches militaires, d'éclatantes fanfares. Les Musulmans n'éprouaient aucune émotion : « Jouez-leur *Marlbrough*, dit Monge à ses musiciens, ils ne méritent pas la peine que vous vous donnez pour eux. » Aux premiers sons de *Marlbrough*, les Musulmans dressèrent la tête et ne tardèrent pas à donner les marques de l'admiration la plus vive.

Voyez sur ce sujet un article intéressant de G. Simmel, *Psychologische und ethnologische Studien über Musik*. (*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, 1881, vol. XIII, p. 3.)

auxquelles nous avons successivement donné notre attention. Mais si notre statue, ayant été tour à tour un chant et le bruit d'un ruisseau, s'est fait une habitude de distinguer ces deux manières d'être, et de partager entre elles son attention, elles sont, ce me semble, trop différentes pour se confondre encore, toutes les fois qu'elle les éprouve ensemble; surtout si, comme je le suppose, aucune ne domine. Elle ne peut donc s'empêcher de remarquer qu'elle est tout à la fois ce bruit et ce chant, dont elle se souvient, comme de deux modifications qui se sont auparavant succédé.

Le principe sur lequel je fonde ce que je présume ici, recevra un nouveau jour dans la suite de cet ouvrage; parce que j'aurai occasion de l'appliquer à des exemples encore plus sensibles. Nous verrons comment, par la manière dont nous jugeons de nos sensations, nous n'y savons distinguer que ce que les circonstances nous ont appris à y remarquer; que tout le reste est confus à notre égard, et que nous n'en conservons non plus d'idées, que si nous n'en avons eu aucun sentiment. C'est une des causes qui fait qu'avec les mêmes sensations, les hommes ont des connaissances si différentes. Ce germe est partout le même : mais il reste informe chez les uns; il se développe, se nourrit et s'accroît chez les autres.

§ 12. Enfin, puisque les bruits sont à l'oreille, ce que les odeurs sont au nez, la liaison en sera dans la mémoire la même que celle des odeurs. Mais les sons ayant, par leur nature et par celle de l'organe, un lien beaucoup plus fort, la mémoire en conservera plus facilement la succession.

## CHAPITRE IX

## De l'odorat et de l'ouïe réunis.

1. Ces deux sens réunis ne donnent l'idée d'aucune chose extérieure. — 2. D'abord la statue ne distingue pas les sons des odeurs qui viennent à elle en même temps. — 3. Elle apprend ensuite à les distinguer. — 4. Son être lui paraît acquérir une double existence. — 5. Sa mémoire est plus étendue qu'avec un seul sens. — 6. Elle forme plus d'idées abstraites.

§ 1. Dès que ces sens, pris séparément, ne donnent pas à notre statue l'idée de quelque chose d'extérieur, il ne la lui donneront pas davantage après leur réunion. Elle ne soupçonnera pas qu'elle ait deux organes différents.

§ 2. Si, même au premier moment de son existence, elle entend des sons, et sent des odeurs, elle ne saura pas encore distinguer en elle deux manières d'être. Les sons et les odeurs se confondront comme s'ils n'étaient qu'une modification simple. Car nous venons d'observer qu'elle ne distingue dans ses sensations que les idées qu'elle a eu occasion de remarquer chacune en particulier.

§ 3. Mais si elle a considéré les sensations de l'ouïe séparément de celles de l'odorat, elle sera capable de les distinguer, lorsqu'elle les éprouvera ensemble : car pourvu que le plaisir de jouir de l'une ne la détourne pas entièrement du plaisir de jouir de l'autre, elle reconnaîtra qu'elle est tout à la fois ce qu'elle a été tour à tour. La nature de ces sensations ne les porte pas à se confondre comme deux odeurs : elles diffèrent trop pour n'être pas distinguées, au souvenir qui reste de chacune. C'est donc à la mémoire que la statue doit l'avantage de distinguer les impressions

qui lui sont transmises à la fois par des organes différents.

§ 4. Alors il lui semble que son être augmente, et qu'il acquiert une double existence. Voilà donc bien du changement dans ses jugements d'habitude; car avant la réunion de l'ouïe à l'odorat, elle n'avait point imaginé qu'elle pût être à la fois de deux manières <sup>1</sup> si différentes.

§ 5. Il est évident qu'elle acquerra les mêmes facultés que lorsqu'elle a eu séparément ces deux sens. Sa mémoire y gagnera, en ce que la chaîne des idées en sera plus variée et plus étendue. Tantôt un son lui rappellera une suite d'odeurs; tantôt une odeur lui rappellera une suite de sons. Mais il faut remarquer que ces deux espèces de sensations, étant réunies, sont sujettes à la même loi qu'avant leur réunion; c'est-à-dire que les plus vives peuvent quelquefois faire oublier les autres, et empêcher qu'elles soient remarquées, au moment même qu'elles ont lieu.

§ 6. Il me semble encore que la statue peut avoir plus d'idées abstraites qu'avec un seul sens. Elle ne connaissait en général que deux manières d'être, l'une agréable, l'autre désagréable; mais actuellement qu'elle distingue les sons des odeurs, elle ne peut s'empêcher de les considérer comme deux espèces de modification. Peut-être encore le bruit lui paraît-il si différent des sons harmonieux, que si on pouvait lui faire comprendre que ses sensations lui sont transmises par des organes, elle pourrait bien imaginer avoir trois sens: un pour les odeurs, un autre pour le bruit, et un troisième pour les sons harmonieux.

1. La 1<sup>re</sup> édition ne contient pas les mots: *si différentes*.



## CHAPITRE X

## Du goût seul, et du goût joint à l'odorat et à l'ouïe.

1. La statue acquiert les mêmes facultés qu'avec l'odorat. —
2. Le goût contribue plus que l'odorat et que l'ouïe à son bonheur et à son malheur. — 3. Discernement qu'elle fait des sensations qu'ils lui transmettent. — 4. Le goût peut nuire aux autres sens. — 5. Avantages résultant de la réunion de ces sens. — 6. Doute sur leurs effets.

§ 1. Ne donnant de sensibilité qu'à l'intérieur de la bouche de notre statue<sup>1</sup>, je ne saurais lui faire prendre aucune nourriture ; mais je suppose que l'air lui apporte à mon gré toutes sortes de saveurs, et soit propre à la nourrir toutes les fois que je le jugerai nécessaire.

Elle acquerra les mêmes facultés qu'avec l'ouïe ou l'odorat ; et parce que sa bouche est aux saveurs ce que le nez est aux odeurs, et l'oreille au bruit, plusieurs saveurs réunies lui paraîtront comme une seule, et elle ne les distinguera qu'autant qu'elles se succéderont.

§ 2. Le goût peut ordinairement contribuer plus que l'odorat à son bonheur et à son malheur : car les saveurs affectent communément avec plus de force que les odeurs.

1. On a donné, dit Lewes, aux sensations venant des sens une part presque exclusive dans la formation de notre activité sensitive, et on a souvent parlé de l'esprit comme étant un pur produit des cinq sens. L'exemple le plus frappant est la monstrueuse statue de Condillac, dans laquelle on ne tient aucun compte des sensations organiques et de surface qui ont une importance psychologique considérable (Ribot, *op. cit.*, p. 395). Voyez la même objection faite par Grimm, Bonnet, Cabanis. (*Introduction.*)

Il y contribue même encore plus que les sons harmonieux; parce que le besoin de nourriture lui rend les saveurs plus nécessaires, et par conséquent les lui fait goûter avec plus de vivacité. La faim pourra la rendre malheureuse; mais dès qu'elle aura remarqué les sensations propres à l'apaiser, elle y déterminera davantage son attention, les désirera avec plus de violence, et en jouira avec plus de délices.

§ 3. Si nous réunissons le goût à l'ouïe et à l'odorat, la statue parviendra à démêler les sensations qu'ils lui transmettent à la fois, lorsqu'elle aura appris à les connaître séparément; pourvu néanmoins que son attention se partage à peu près également entre elles: ainsi voilà son existence en quelque sorte triplée.

Il est vrai qu'il ne lui sera pas toujours aussi aisé de faire la différence d'une saveur à une odeur, que d'une saveur à un son. L'odorat et le goût<sup>1</sup> ont une si grande analogie que leurs sensations doivent quelquefois se confondre<sup>2</sup>.

§ 4. Comme nous venons de voir que les saveurs doivent l'intéresser plus que toute autre sensation, elle

1. Voyez sur l'un et sur l'autre de ces sens Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, 3<sup>e</sup> Mémoire; Bernstein, *les Sens*, livre IV, p. 258. «Aux sensations gustatives pures viennent se joindre souvent des sensations olfactives. La saveur du vin, ou plutôt son bouquet, est surtout produite par l'odeur de quelques espèces d'éthers. La pomme de terre n'a certainement pas de saveur spéciale, et cependant nous croyons qu'elle a des saveurs différentes selon la façon dont elle est préparée. Il est évident que dans ces cas l'odeur, la saveur (*Bernstein y ajoute une sensation tactile*) se combinent entre elles en une seule sensation commune. »

2. Il n'y a personne qui n'ait pu remarquer qu'il est quelquefois porté à attribuer à un mets dont il mange, les odeurs qui frappent son odorat. Mais ce qui prouve encore cette analogie, c'est qu'on a plus de goût à proportion qu'on a l'odorat plus fin. (*Note de Condillac.*)

s'en occupera d'autant plus que sa faim sera plus grande. Le goût pourra donc nuire aux autres sens, jusqu'à la rendre insensible aux odeurs et à l'harmonie.

§ 5. La réunion de ces sens étendra, et variera davantage la chaîne de ses idées, augmentera le nombre de ses désirs, et lui fera contracter de nouvelles habitudes.

§ 6. Cependant il est très difficile de déterminer jusqu'à quel point la statue pourra distinguer les manières d'être qu'elle leur doit. Peut-être son discernement est-il moins étendu que je ne l'imagine<sup>1</sup>, peut-être l'est-il davantage. Pour en juger, il faudrait se mettre tout à fait à sa place, et se dépouiller entièrement de toutes ses habitudes<sup>2</sup>; mais je ne me flatte pas d'y avoir toujours réussi.

L'habitude de rapporter chaque espèce de sensation à un organe particulier, doit beaucoup contribuer à nous en faire faire la différence : sans elle peut-être que nos sensations seraient une espèce de chaos pour nous. En ce cas, le discernement de la statue serait fort borné.

Mais il faut remarquer que l'incertitude ou la fausseté même de quelques conjectures ne saurait nuire au fond de cet ouvrage<sup>3</sup>. Quand j'observe cette statue, c'est moins pour m'assurer de ce qui se passe en elle que pour découvrir ce qui se passe en nous. Je puis me tromper, en lui attribuant des opérations dont elle n'est pas encore capable; mais de pareilles erreurs ne tirent pas à consé-

1. C'était le sentiment de Mlle Ferrand. (*Note de Condillac.*)

2. Condillac va donc plus loin que Descartes, mais il marche dans la même voie. Descartes veut se dépouiller de toutes ses idées, Condillac veut même se dépouiller de ses habitudes, c'est-à-dire de ses facultés telles qu'elles se sont développées par l'exercice, afin d'examiner à la fois les idées qui entrent en nous et les facultés qui nous permettent de les acquérir. Voyez p. 433, n. 1.

3. On peut ne pas partager l'avis de Condillac et croire qu'il eût fait œuvre beaucoup plus utile en séparant les observations judicieuses et exactes, qui abondent dans son ouvrage, des conjectures contestables qu'il a cru y devoir joindre.

quence, si elles mettent le lecteur en état d'observer comment ces opérations s'exécutent en lui-même.

## CHAPITRE XI

### D'un homme borné au sens de la vue.

1. Préjugé et considérations qui le combattent. — 2. La statue n'aperçoit les couleurs que comme des manières d'être d'elle-même. — 3. Au premier instant elle les voit confusément. — 4. Comment elle les discerne ensuite les unes après les autres. — 5. Comment elle en discerne plusieurs à la fois. — 6. Bornes de son discernement à ce sujet. — 7. Elle a avec ce sens un moyen de plus pour se procurer ce qu'elle désire. — 8. Comment elle se sent<sup>1</sup> étendue. — 9. Elle n'a point d'idée de situation ni de mouvement<sup>2</sup>.

§ 1. Il paraîtra sans doute extraordinaire à bien des lecteurs de dire que l'œil est par lui-même incapable de voir un espace hors de lui. Nous nous sommes fait une si grande habitude de juger à la vue des objets qui nous environnent, que nous n'imaginons pas comment nous n'en aurions pas jugé, au premier moment que nos yeux se sont ouverts à la lumière.

La raison a bien peu de force, et ses progrès sont bien lents, lorsqu'elle a à détruire des erreurs dont personne n'a pu s'exempter<sup>3</sup>, et qui, ayant commencé avec le

1. 1<sup>re</sup> édition : « en quelque sorte. »

2. 1<sup>re</sup> édition « § 9 : Elle n'a point d'idée de figure. § 10 : Elle n'a point d'idée de situation ni de mouvement. »

3. Condillac avait lui-même cru qu'il en était ainsi et il avait soutenu contre Locke, Berkeley et Voltaire que l'œil pouvait par lui-même nous faire acquérir les idées que nous donne le toucher. (*Essai*, I : *De quelques jugements qu'on a attribués à l'âme sans fondement ou solution d'un problème de métaphysique.*) Voyez pages 157 et sqq.

premier développement des sens, cachent leur origine dans des temps dont nous ne conservons aucun souvenir. D'abord on pense que nous avons toujours vu comme nous voyons; que toutes nos idées sont nées avec nous; et nos premières années sont comme cet âge fabuleux des poètes, où l'on suppose que les dieux ont donné à l'homme toutes les connaissances qu'il ne se souvient pas d'avoir acquises par lui-même.

Si un philosophe<sup>1</sup> soupçonne que toutes nos connaissances pourraient bien tirer leur origine des sens, aussitôt les esprits se révoltent contre une opinion qui leur paraît si étrange. Quelle est la couleur de la pensée, lui demande-t-on<sup>2</sup>, pour venir à l'âme par la vue? Quelle en est la saveur, quelle en est l'odeur, etc., pour être due au goût, à l'odorat, etc.? Enfin, on l'accable de mille difficultés de cette sorte, avec toute la confiance que donne un préjugé généralement reçu. Le philosophe, qui s'est hâté de prononcer avant d'avoir démêlé la génération de toutes nos idées, est embarrassé<sup>3</sup>; et on ne

1. Il s'agit de Gassendi. Nous voyons que Condillac ne songe nullement à le revendiquer pour son prédécesseur. Sans doute il n'a pas démêlé la génération de nos idées; mais il a donné à la doctrine que nos connaissances tirent leur origine des sens, une forme assez rigoureuse, il a essayé avant Condillac de la concilier avec le christianisme, et à ce titre il n'a peut-être pas été sans influence sur Condillac lui-même. Voyez *Introduction*.

2. Ce sont les Logiciens de Port-Royal qui font à Gassendi ces questions. Si donc, disent-ils après avoir réfuté Gassendi par Descartes, on ne peut nier que nous n'ayons en nous les idées de l'être et de la pensée, je demande par quel sens elles sont entrées. Sont-elles lumineuses ou colorées, pour être entrées par la vue? d'un son grave ou aigu, pour être entrées par l'ouïe? d'une bonne ou mauvaise odeur pour être entrées par l'odorat? de bon ou de mauvais goût pour être entrées par le goût, froides ou chaudes, dures ou molles pour être entrées par l'attouchement? (1<sup>re</sup> partie, ch. 1<sup>er</sup>.)

3. Ces difficultés ont-elles embarrassé Gassendi? La réfutation, dit M. Émile Charles, est ingénieuse, on n'en est pourtant

doute pas que ce ne soit une preuve de la fausseté de son sentiment.

La philosophie fait un nouveau pas : elle découvre que nos sensations ne sont pas les qualités mêmes des objets, et qu'au contraire elles ne sont que des modifications de notre âme<sup>1</sup>. Elle examine chaque sensation en particulier; et comme elle trouve peu de difficultés dans cette recherche, elle paraît à peine faire une découverte.

De là il était aisé de conclure que nous n'apercevons rien qu'en nous-mêmes<sup>2</sup>; et que, par conséquent, un homme borné à l'odorat n'eût été qu'odeur; borné au goût, saveur; à l'ouïe, bruit ou son; à la vue, lumière et couleur. Alors le plus difficile eût été d'imaginer comment nous contractons l'habitude de rapporter au dehors des sensations qui sont en nous<sup>3</sup>. En effet, il paraît bien étonnant qu'avec des sens qui n'éprouvent rien qu'en eux-mêmes, et qui n'ont aucun moyen pour soupçonner un espace au dehors, on pût rapporter ses sensations aux objets qui les occasionnent. Comment le sentiment peut-il s'étendre au delà de l'organe qui l'éprouve et qui le limite?

pas satisfait. C'est qu'elle s'appliquerait aussi bien aux idées qui ont les sens pour origine; on ne dira d'aucune d'elles qu'elle est lumineuse ou colorée, grave ou aiguë; l'idée des choses corporelles n'est pas corporelle (*Logique de Port-Royal*, page 52, n. 2). Gassendi n'eût-il pu trouver lui-même ce qu'a vu un spiritualiste assez disposé à trouver excellent le raisonnement de Port-Royal? Mais nous avons une raison bien plus péremptoire de nier que Gassendi ait été embarrassé par cette objection, c'est que la première édition de la *Logique* parut en 1662 et que Gassendi était mort sept ans auparavant, en 1655.

1. C'est ce que pensent de toutes les qualités, l'étendue exceptée, Descartes et les Cartésiens. (*Principes de philosophie*, II, § 11.)

2. Voyez la phrase par laquelle débute l'*Essai sur l'Origine* rapportée plus haut.

3. Descartes fait appel à la vérité divine, Malebranche à la révélation.

Mais en considérant les propriétés du toucher, on eût reconnu qu'il est capable de découvrir cet espace et d'apprendre aux autres sens à rapporter leurs sensations aux corps qui y sont répandus. Dès lors les personnes mêmes que le préjugé éloignait davantage de cette vérité, eussent commencé à former au moins quelque doute. On serait tombé d'accord qu'avec l'odorat ou le goût on ne se serait cru qu'odeur ou saveur. L'ouïe eût souffert un peu plus de difficulté, par l'habitude où nous sommes d'entendre le bruit comme s'il était hors de nous. Mais ce sens a tant de peine à juger des distances et des situations, et il s'y trompe si souvent, qu'on fût enfin convenu qu'il n'en juge point par lui-même. On l'eût regardé comme un élève qui a mal retenu les leçons du toucher.

Mais la vue, comment aura-t-elle pu être instruite par le tact, elle qui juge des distances auxquelles il ne peut atteindre; elle qui embrasse en un instant des objets qu'il ne parcourt que lentement, ou dont même il ne peut jamais saisir l'ensemble?

L'analogie eût pu faire présumer qu'il doit en être d'elle comme des autres sens : l'impression de la lumière, la sensation<sup>1</sup> étant toute dans les yeux, l'on pouvait conjecturer qu'ils doivent ne voir qu'en eux-mêmes, lorsqu'ils n'ont point encore appris à rapporter leurs sensations<sup>2</sup> sur les objets. En effet, s'ils ne voyaient que comme ils sentent, pourraient-ils soupçonner qu'il y a un espace<sup>3</sup> au dehors, et dans cet espace des objets qui agissent sur eux?

On eût donc supposé qu'ils n'ont, par eux-mêmes, connaissance que de la lumière et des couleurs; et après

1. Il ne faut pas prendre cette expression à la lettre, Condillac n'attribuant partout ailleurs la sensation qu'à l'âme.

2. 1<sup>re</sup> édition : « leurs sensations *au dehors*. »

3. La 1<sup>re</sup> édition ne contient pas *au dehors*.

avoir, dans cette hypothèse, rendu raison de tous les phénomènes; après avoir expliqué comment avec le secours du tact ils parviennent à juger des objets qui sont dans l'espace, il n'eût manqué que des expériences, pour achever de détruire tous nos préjugés.

On doit rendre à M. Molyneux<sup>1</sup> la justice d'avoir le

1. Sur Molyneux (et non Molineux) voyez pages 140 et 252.

Locke, *Essai sur l'entendement humain*, II, ch. ix: « Lorsque nous plaçons devant nos yeux un corps rond d'une couleur uniforme, d'or par exemple, d'albâtre ou de jayet, il est certain que l'idée qui s'imprime dans notre esprit à la vue de ce globe, représente un cercle plat, diversement ombragé, avec différents degrés de lumière dont nos yeux se trouvent frappés... Nous mettons à la place de ce qui nous paraît, la cause même de l'image que nous voyons et cela en vertu d'un jugement que la coutume nous a rendu habituel... Nous nous formons l'idée d'une figure convexe et d'une couleur uniforme. A cette occasion j'insérerai ici un problème de M. Molyneux, qui emploie si utilement son beau génie à l'avancement des sciences. Le voici tel qu'il me l'a communiqué lui-même dans une lettre qu'il m'a fait l'honneur de m'écrire depuis quelque temps. « Supposez un aveugle de naissance qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer par l'attouchement un cube et un globe du même métal, et à peu près de la même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un et l'autre, il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez que le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue: on demande si en les voyant sans les toucher il pourrait les discerner, et dire quel est le globe et quel est le cube. » Le pénétrant et judicieux auteur de cette question répond en même temps que non. « Car, ajoute-t-il, bien que cet aveugle ait appris par expérience de quelle manière le globe et le cube affectent son attouchement, il ne sait pourtant pas encore que ce qui affecte son attouchement de telle ou de telle manière, doit frapper ses yeux de telle ou de telle manière; ni que l'angle avancé d'un cube qui presse sa main, d'une manière inégale, doit paraître à ses yeux tel qu'il paraît dans le cube. » Je suis tout à fait du sentiment de cet habile homme. Je crois que cet aveugle ne serait point capable, à la première vue, de dire avec certitude quel serait le globe et quel serait le cube s'il se contentait de les regarder, quoiqu'en les touchant il pût les nommer et les distinguer sûrement par la différence de leurs figures qu'il apercevrait par l'attouchement. » Condillac avait reproduit et combattu ce passage de Locke dans



premier formé des conjectures sur la question que nous traitons. Il communiqua sa pensée à un philosophe; c'était le seul moyen de se faire un partisan. Locke convint avec lui qu'un aveugle-né dont les yeux<sup>1</sup> s'ouvriraient à la lumière, ne distinguerait pas à la vue un globe d'un cube. Cette conjecture a depuis été confirmée par les expériences de Cheselden<sup>2</sup>, auxquelles elle a donné occasion; et il me semble qu'on peut aujourd'hui démêler à peu près ce qui appartient aux yeux et ce qu'ils doivent au tact<sup>3</sup>.

§ 2. Je crois donc être autorisé à dire que notre statue ne voit que de la lumière et des couleurs, et qu'elle ne peut pas juger qu'il y a quelque chose hors d'elle.

Cela étant, elle n'aperçoit dans l'action des rayons que

*l'Essai* (I, 232). Il a expliqué plus haut (page 140) comment il avait été amené à changer d'avis.

1. 1<sup>re</sup> édition : « s'ouvriraient. »

2. Sur Cheselden, voyez page 164 et partie III, ch. v. — Sur la valeur de son observation, voyez Janet, *Revue ph.*, 1879, I, p. 5 : « On est étonné de voir sur quelle courte et vague déposition on a édifié une théorie si affirmative. »

3. Nous avons indiqué (pages 158 et 165) les débats que cette question a soulevés entre les physiologistes et les psychologues, Les nativistes et les empiriques ont apporté des observations nouvelles (voyez Ribot, *Psychologie allemande*); M. Janet a repris la thèse défendue d'abord par Condillac, et il y a ajouté de nouveaux arguments en même temps qu'il a montré le peu de valeur de quelques arguments employés par ses adversaires. Bernstein, dans son livre des *Sens*, dit que la « vision au moyen des deux yeux fait connaître à notre entendement la troisième dimension de l'espace et le laisse voir dans les profondeurs du monde extérieur. Nous pourrions sans doute, par le moyen du toucher et par l'observation du mouvement dans l'espace, acquérir l'idée de la profondeur avec la vision uniloculaire, mais nous serions toujours privés d'une perception immédiate et claire du monde extérieur » (p. 110).

C'est à l'observation et à l'expérience qu'il appartient de décider. La question reste ouverte tant qu'on n'aura point réuni, sur les aveugles-nés opérés de la cataracte, des observations nombreuses, précises et exactes; tant qu'on n'aura point étudié le dévelop-

des manières d'être d'elle-même. Elle est avec ce sens comme elle a été avec ceux dont nous avons déjà examiné les effets, et elle acquiert les mêmes facultés.

§ 3. Si dès le premier instant elle aperçoit également plusieurs couleurs, il me semble qu'elle n'en peut encore remarquer aucune en particulier : son attention trop partagée les embrasse confusément. Voyons comment elle peut apprendre à les démêler.

§ 4. L'œil est de tous les sens celui dont nous connaissons le mieux le mécanisme<sup>1</sup>. Plusieurs expériences nous ont appris à suivre les rayons de lumière jusque sur la rétine; et nous savons qu'ils y font des impressions distinctes. A la vérité, nous ignorons comment ces impressions se transmettent par le nerf optique jusqu'à l'âme<sup>2</sup>. Mais il paraît hors de doute qu'elles y arrivent sans confusion : car l'Auteur de la nature aurait-il pris la précaution de les démêler avec tant de soin sur la rétine, pour permettre qu'elles se confondissent à quelques lignes au delà<sup>3</sup>? Et si d'ailleurs cela arrivait, comment l'âme apprendrait-elle jamais à en faire la différence?

pement des sens chez l'enfant et expérimenté sur l'animal ce que l'observation de nous-mêmes ne saurait nous faire découvrir.

1. On peut voir, en lisant ce qui concerne la vision, dans le livre de Bernstein rangé par son auteur dans la classe des ouvrages populaires, combien les progrès de la physiologie et de l'optique ont ajouté à nos connaissances sur ce sujet. — On peut consulter également l'*Optique physiologique* de Helmholtz.

2. Nous sommes encore aujourd'hui dans la même ignorance.

3. Remarquons en passant que Condillac fait intervenir Dieu dans la production de l'œil. L'étude de l'homme, comme celle du monde, l'a persuadé qu'il existe un être tout-puissant et tout intelligent qui a créé et organisé l'un et l'autre (voyez *Introduction : Dieu*).

Sur la question soulevée ici par Condillac, voyez Ferrier, les *Fonctions du cerveau*; Bain, *l'Esprit et le corps*; Luys, le *Cerveau*; Taine, *l'Intelligence* : « Le diamètre d'une cellule nerveuse est de 1 à 8 centièmes de millimètre d'épaisseur et il faut environ 280 fibres nerveuses pour faire l'épaisseur d'un cheveu. Si l'on

Les couleurs sont donc par leur nature des sensations, qui tendent à se démêler; et voici comment j'imagine que notre statue parviendra à en remarquer un certain nombre.

Parmi les couleurs qui se répandent au premier instant dans son œil, et qui en occupent le fond, il peut y en avoir une qu'elle distingue d'une manière particulière, qu'elle voit comme à part : ce sera celle à laquelle le plaisir déterminera son attention avec un certain degré de vivacité. Si elle ne la remarquait pas plus que les autres, elle ne la démèlerait point encore. C'est ainsi que nous ne discernerions rien dans une campagne où nous voudrions tout voir à la fois et également.

Si elle en pouvait considérer avec la même vivacité deux ensemble, elle les remarquerait avec la même facilité qu'une seule; si elle en pouvait considérer trois de la sorte, elle les remarquerait également. Mais c'est de

découpe dans l'écorce cérébrale une tranche carrée ayant un millimètre de côté et un dixième de millimètre d'épaisseur, on y compte en moyenne de 100 à 120 cellules, ce qui donne pour la seule écorce cérébrale 500 millions de cellules, et à raison de 4 fibres par cellule, 2 milliards de fibres; encore plusieurs anatomistes sont-ils d'avis qu'il faut doubler ces chiffres. Or l'écorce cérébrale n'a qu'un millimètre et demi d'épaisseur et tout l'encéphale, toute la moelle se compose pareillement de cellules et de fibres : jugez de leur nombre. Quant à leur enchevêtrement, il est prodigieux. Ramifiée comme le chevelu d'une plante, chacune des 31 paires de nerfs spéciaux vient se jeter dans la moelle et par la moelle communiquer avec l'encéphale; ajoutez-y les 12 paires de nerfs crâniens qui se jettent directement dans l'encéphale : cela fait un tissu continu et compliqué d'innombrables fils blancs et d'innombrables mailles grises, une corde aux myriades de nœuds qui remplit le tuyau vertébral, un peloton aux millions de nœuds qui remplit la boîte crânienne. Comment dévider un pareil écheveau? Dans le tuyau et jusque dans l'entrée de la boîte, on est parvenu à suivre à peu près la marche ascendante ou descendante du courant nerveux. Mais au delà les savants spéciaux ne sont pas d'accord. » (*Géographie et mécanique cérébrales.*)

quoi elle ne me paraît pas encore capable : il faut que le plaisir de les considérer l'une après l'autre la prépare au plaisir d'en considérer plusieurs à la fois.

Il est vraisemblable qu'elle est par rapport à deux ou trois couleurs qui s'offrent à elle avec quantité d'autres, comme nous sommes nous-mêmes par rapport à un tableau un peu composé, et dont le sujet ne nous est pas familier. D'abord nous en apercevons les détails confusément. Ensuite nos yeux se fixent sur une figure, puis sur une autre ; et ce n'est qu'après les avoir remarquées successivement que nous parvenons à juger de toutes ensemble.

La vue confuse du premier coup d'œil n'est pas l'effet d'un nombre d'objets absolu et déterminé, en sorte que ce qui est confus pour moi doive l'être pour tout autre. Elle est l'effet d'une multitude trop grande par rapport au peu d'exercice de mes yeux. Un peintre et moi nous voyons également toutes les parties d'un tableau ; mais tandis qu'il les démêle rapidement, je les découvre avec tant de peine, qu'il me semble que je vois à chaque instant ce que je n'avais point encore vu.

Ainsi donc qu'il y a dans ce tableau plus de choses distinctes pour ses yeux, et moins pour les miens ; notre statue, parmi toutes les couleurs qu'elle voit au premier instant, n'en peut vraisemblablement remarquer qu'une seule, puisque ses yeux n'ont point encore été exercés.

Alors, quoique d'autres couleurs se répandent distinctement sur sa rétine, et que par conséquent elle les voie, elles sont aussi confuses à son égard que si elles se confondaient réellement.

Tant qu'elle est tout entière à la couleur qu'elle remarque, elle n'a donc proprement aucune connaissance des autres.

Cependant ses yeux se fatiguent, soit parce que cette

couleur agit avec vivacité, soit parce qu'ils ne sauraient demeurer sans quelque effort dans la situation qui les fixe sur elle. Ils en changent donc par un mouvement machinal<sup>1</sup> ; ils en changent encore, s'ils sont par hasard frappés d'une couleur trop vive pour leur plaire, et ils ne s'arrêtent que lorsqu'ils en rencontrent une qui leur est plus agréable, parce qu'elle est un repos pour eux.

Après quelque temps ils se fatiguent encore, et ils passent à une couleur moins vive. Ainsi ils arriveront par degrés à mettre leur plus grand plaisir à ne remarquer que du noir. Enfin la lassitude peut être portée à un tel point, qu'ils se fermeront tout à fait à la lumière.

Si notre statue, ayant démêlé les couleurs dans cet ordre successif, n'en pouvait jamais remarquer plusieurs en même temps, elle serait précisément avec la vue comme elle a été avec l'odorat. Car quoique jusqu'ici elle en ait toujours vu plusieurs ensemble, toutes celles qu'elle n'a pas remarquées sont, à son égard, comme si elle ne les avait point vues : elle n'en peut tenir aucun compte. Mais il me paraît qu'elle doit apprendre à en démêler plusieurs à la fois.

§ 5. Le rouge, je le suppose, est la première couleur qui l'a frappée davantage, et qu'elle a remarquée. Son œil étant fatigué, il change de situation, et il rencontre une autre couleur, du jaune, par exemple : elle se plaît à cette nouvelle manière d'être ; mais elle n'oublie pas le rouge ni le plaisir qu'il lui a fait. Son attention se partage donc entre ces deux couleurs : si elle remarque le jaune comme une manière d'être qu'elle éprouve actuellement, elle remarque le rouge comme une manière d'être qu'elle a éprouvée.

1. C'est ce que nous appellerions aujourd'hui des actions réflexes. Voyez Lotze, *Medicinische Psychologie*, Absch. 314 ; Maudsley, *Physiologie et Pathologie de l'esprit*.

Mais le rouge ne peut pas attirer son attention, et continuer de ne lui paraître que comme une manière d'être qui n'est plus, si la sensation, comme je le suppose, lui en est aussi présente que celle du jaune. Après s'être rappelé qu'elle a été rouge et jaune successivement, elle remarque donc qu'elle est rouge et jaune tout à la fois.

Qu'ensuite son œil fatigué se porte sur une troisième couleur, sur du vert, par exemple; son attention déterminée à cette manière d'être se détourne des deux premières. Cependant elle n'y est pas déterminée au point de lui faire tout à fait oublier ce qu'elle a été. Elle remarque donc encore le rouge et le jaune, comme deux manières d'être qui ont précédé.

Ce souvenir prend sur l'attention, à proportion que l'organe, fixé sur le vert, se fatigue. Insensiblement, il y a à peu près autant de part que la couleur actuellement remarquée : ainsi la statue démêle qu'elle a été du rouge et du jaune avec la même vivacité qu'elle démêle qu'elle est du vert. Dès lors elle remarque qu'elle est tout à la fois ces trois couleurs. Et comment se bornerait-elle à en considérer deux comme passées, lorsque ces sensations sont toutes trois en même temps dans ses yeux<sup>1</sup>, et qu'elles y sont d'une manière distincte?

C'est donc par le secours de la mémoire que l'œil parvient à remarquer jusqu'à deux ou trois couleurs, qui se présentent ensemble. Si, lorsqu'il remarque la seconde, la première s'oubliait totalement, jamais il ne parviendrait à juger qu'il est tout à la fois de deux manières. Mais dès que le souvenir en reste, l'attention se partage entre l'une

1. Expression impropre dans le système de Condillac (voyez page 256) qui suppose déjà une localisation, c'est-à-dire une première habitude.

et l'autre; et aussitôt qu'il a remarqué qu'il a été successivement de deux manières, il juge qu'il est de deux tout à la fois.

§ 6. Comme nous lui avons appris à connaître successivement trois couleurs, nous lui apprendrons à en connaître un plus grand nombre. Mais dans toute cette succession il ne s'en représentera jamais que trois distinctement; car les idées de notre statue sur les nombres ne sont pas plus étendues qu'elles l'étaient avec l'odorat <sup>1</sup>.

Si nous lui offrons ensuite toutes ces couleurs ensemble, elle n'en démêlera également que trois à la fois, et elle ne pourra déterminer le nombre des autres. Ayant démontré que l'œil a besoin de la mémoire pour les distinguer, il est hors de doute qu'il n'en distinguera pas plus que la mémoire même.

§ 7. Notre statue, portant la vue d'une couleur à une autre, ne jouit pas toujours de la manière d'être qu'elle se souvient lui avoir été plus agréable. Son imagination faisant effort, pour lui représenter vivement l'objet de son désir, ne peut manquer d'agir sur ses yeux. Elle y produit donc à leur insu un mouvement, qui leur fait parcourir plusieurs couleurs, jusqu'à ce qu'ils aient rencontré celle qu'ils cherchent <sup>2</sup>. La statue a par conséquent avec ce sens un moyen de plus qu'avec les précédents, pour obtenir la jouissance de ce qu'elle désire. Il se pourra même qu'ayant d'abord retrouvé, comme par hasard, une couleur, ses yeux prennent l'habitude du mouvement propre à la leur faire retrouver encore; et cela arrivera, pourvu que les

1. Voyez page 219.

2. Condillac soupçonne le rôle du mouvement dans la vision (page 265). Voyez à ce sujet Bernstein, *les Sens*, et Janet, *Perception visuelle de la distance* (*Revue phil.*, 1879, I., p. 15). Maine de Biran a développé sur ce point les théories de Condillac (*Mémoire sur l'habitude*).

objets qui leur sont présents ne changent pas de situation.

§ 8. Une sensation <sup>1</sup> de son ne saurait offrir de l'étendue à l'âme qui en est modifiée, parce qu'un son n'est pas étendu. Il n'en est pas de même d'une sensation de couleur : elle offre de l'étendue à l'âme qu'elle modifie, parce qu'elle est étendue elle-même<sup>2</sup>. C'est un fait qu'on ne peut révoquer en doute : l'observation le démontre. Aussi est-il impossible de concevoir une couleur sans étendue, comme il est impossible de concevoir un son étendu.

Dès que chaque couleur est étendue, plusieurs couleurs contiguës forment nécessairement un continu de plusieurs parties étendues et distinctes les unes des autres.

Ce phénomène est une surface colorée. C'est ainsi du moins que nous l'apercevons nous-mêmes.

Notre statue, lorsqu'elle juge qu'elle est à la fois plusieurs couleurs, se sentirait donc comme une surface colorée.

L'idée de l'étendue suppose la perception de plusieurs choses<sup>3</sup>, qui, étant les unes hors des autres, sont con-

1. Dans la 1<sup>re</sup> édition, au lieu du passage qui va de : « Une sensation de son » jusqu'à : « comme une surface colorée, » on lit ce qui suit :

« § 8. Les couleurs se distinguent à nos yeux parce qu'elles paraissent former une surface, dont elles occupent chacune une partie. Notre statue, jugeant qu'elle est tout à la fois plusieurs couleurs, se sentirait-elle donc comme une espèce de surface colorée ?

« Avec les autres sens nous l'avons vue odeur, son, saveur ; c'était là une existence bien légère ; actuellement elle deviendrait une espèce de surface ; cette existence serait bien légère encore, mais elle n'est pas même une surface. »

2. Nous ne pouvons que renvoyer aux ouvrages déjà cités sur la question soulevée par Condillac. Comme le remarque Johnson, Condillac se rattache ici à la théorie nativiste, mais il se montre hésitant ailleurs.

3. 1<sup>re</sup> édition : « de plusieurs choses les unes hors des autres. Or on ne peut refuser. »



figuës, et par conséquent chacune étendues : car des choses inétendues ne sauraient être contiguës. Or, on ne peut pas refuser cette perception à la statue : car elle sent qu'elle se répète hors d'elle-même, autant de fois qu'il y a de couleurs qui la modifient. En tant qu'elle est le rouge, elle se sent hors du vert : en tant qu'elle est le vert, elle se sent hors du rouge, et ainsi du reste <sup>1</sup>.

Elle se sent donc comme une étendue colorée ; mais cette étendue n'est pour elle ni une surface, ni aucune grandeur déterminée.

Elle n'est pas une surface, parce que l'idée de surface suppose l'idée de solide, idée qu'elle n'a pas et qu'elle ne peut avoir.

Elle n'est pas non plus une grandeur déterminée : car une pareille grandeur est une étendue renfermée dans des limites qui la circonscrivent. Or, le *moi* de la statue ne saurait se sentir circonscrit dans des limites <sup>2</sup>. Il est à la

1. Après ces mots on lisait dans la 1<sup>re</sup> édition.

« Mais pour avoir l'idée distincte et précise d'une grandeur, il faut voir comment les choses aperçues les unes hors des autres se lient, se terminent mutuellement et comment toutes ensemble elles ont des bornes qui les circonscrivent. Or le moi de la statue, » etc.

2. 1<sup>re</sup> édition : « Il faudrait pour cela qu'il connût quelque chose hors de lui-même.

« Mais ne pourra-t-il pas se sentir au moins terminé dans une couleur ? Qu'il soit modifié par une surface bleue lisérée de blanc, ne s'apercevra-t-il pas comme un bleu terminé ? On serait d'abord tenté de le croire ; cependant le sentiment contraire est beaucoup plus vraisemblable.

« La statue ne peut se sentir étendue à l'occasion de cette surface, qu'autant que chaque partie lui donne la même modification ; chacune doit produire la sensation du bleu. Mais si elle est modifiée de la même manière par un pied de cette surface, par un pouce, par une ligne, etc., elle ne peut pas se représenter dans cette modification une grandeur plutôt qu'une autre. Elle ne s'en représente donc aucune. Une sensation de couleur ne porte donc pas avec elle une idée d'étendue.

« Il est vrai que cette sensation est répétée autant de fois qu'il

fois toutes les couleurs qui le modifient en même temps ; et puisqu'il ne voit rien au delà, il ne saurait s'apercevoir comme circonscrit ; parce qu'il est modifié à la fois par plusieurs couleurs, et qu'il se trouve également dans chacune, il se sent comme étendu, et parce qu'il n'aperçoit rien qui le circoncrive, il n'a de son étendue qu'un sentiment vague : c'est pour lui une étendue sans bornes. Il lui semble qu'il se répète sans fin, et ne connaissant rien au delà des couleurs qu'il croit être, il est par rapport à lui comme s'il était immense : il est partout, il est tout<sup>1</sup>.

y a de parties sensibles sur cette surface ; mais répétée plusieurs fois, ou produite une seule, elle n'est jamais qu'une même manière d'être, et la statue ne saurait se douter de cette répétition. Chaque couleur ne lui paraîtra étendue que quand, le tact ayant instruit la vue, ses yeux se seront fait une habitude de rapporter sur toutes les parties d'une surface la modification simple et unique qu'elles répètent chacune dans l'être sentant. Mais actuellement qu'elle ne regarde une couleur que comme une de ses manières d'être, je n'imagine pas comment elle pourrait la sentir étendue.

« Nous n'avons point de terme pour rendre avec précision le sentiment qu'a d'elle-même la statue modifiée par plusieurs couleurs à la fois. Mais enfin elle connaît qu'elle existe de plusieurs manières ; elle s'aperçoit en quelque sorte comme un point coloré, au delà duquel il en est d'autres, où elle se retrouve ; et à cet égard on peut dire qu'elle se sent étendue. Mais puisqu'elle ne peut pas déterminer le nombre des couleurs qui la modifient en même temps, puisque ces couleurs ne se terminent point mutuellement, et que toutes ensemble elles ne sauraient être circonscrites, il faut conclure que le sentiment qu'elle a de son étendue est vague, qu'il ne marque de bornes nulle part. Elle se sent comme un être qui se multiplie sans fin, et ne connaissant rien au delà, elle est par rapport à elle comme si elle était immense : elle est partout, elle est tout. »

1. En lisant ce qui dans la 1<sup>re</sup> édition se terminait à ce mot, on verra que Condillac est devenu dans la seconde plus court et plus précis, mais aussi beaucoup plus affirmatif.

A ce mot « tout » se terminait le paragraphe 8 dans la 1<sup>re</sup> édition ; on lisait ensuite au lieu du passage qui va de « Mais dans

Mais dans son étendue qui lui paraît immense, les différentes couleurs se terminent mutuellement, elles dessinent donc des figures. Or la statue croira-t-elle encore être ces figures? A-t-elle des idées de figures, aussitôt qu'elle a des sensations de couleur?

*Une sensation renferme telle et telle idée : donc nous avons ces idées aussitôt que nous avons cette sensation.* Voilà une conclusion que les mauvais métaphysiciens<sup>1</sup> ne manquent jamais de tirer. Cependant nous n'avons pas toutes les idées que nos sensations renferment; nous n'avons que celles que nous y savons remarquer. Ainsi nous voyons<sup>2</sup> les mêmes objets, mais parce que nous n'avons pas<sup>3</sup> le même intérêt à les observer, nous en avons chacun des idées bien différentes. Vous remarquez ce qui m'échappe, et souvent lorsque vous en pouvez rendre un compte exact, je suis moi-même comme si je n'avais rien vu.

Or la lumière et les couleurs étant le côté le plus sensible par où la statue se connaît, par où elle jouit d'elle-même, elle sera plus portée à considérer ses modifications comme éclairées et colorées que comme

son étendue, » jusqu'à « Cependant nous n'avons pas toutes les idées : »

« § 9. Dans une idée aussi imparfaite de l'étendue, on ne saurait se représenter aucune trace de figures, aucune grandeur terminée. Cela est évident. Mais quand même on supposerait, contre ce que nous venons de dire, que chaque couleur, considérée comme une modification de l'âme, peut représenter une étendue figurée, il me semble que la statue ne se ferait encore l'idée d'aucune figure.

« Pour en être convaincu, il faut se rappeler le principe que nous avons établi et qui est constaté par notre expérience. C'est que nous n'avons pas toutes les idées, » etc.

1. On voit que Condillac était plus loin alors de l'*Essai sur l'Origine des connaissances humaines* : car il oublie qu'il devrait se ranger au nombre des mauvais métaphysiciens.

2. 1<sup>re</sup> édition : « tous. »

3. Id. : « le même plaisir, le même intérêt à. »

figurées. Tout occupée à juger des couleurs par les nuances qui les distinguent, elle ne pensera donc pas aux différentes manières dont nous les supposons terminées.

D'ailleurs il ne suffit pas à l'œil de voir toute une figure pour s'en former une idée, comme il lui suffit de voir une couleur pour la connaître. Il ne saisit l'ensemble de la plus simple qu'après <sup>1</sup> l'avoir analysée, c'est-à-dire, qu'après en avoir remarqué successivement toutes les parties. Il lui faut un jugement <sup>2</sup> pour chacune en particulier, et un autre jugement pour les réunir : il faut se dire : Voilà un côté, en voilà un second, en voilà un troisième; voilà l'intervalle <sup>3</sup> qu'ils terminent, et de tout cela résulte ce triangle.

Ainsi donc que les yeux n'ont appris à démêler trois couleurs à la fois que parce que, les ayant considérées successivement, ils les remarquent dans l'impression qu'elles font ensemble : de même ils n'apprendront à démêler les trois côtés d'un triangle qu'autant que, les ayant remarqués l'un après l'autre, ils les remarqueront tous ensemble, et jugeront de la manière dont ils se réunissent. Mais c'est là un jugement que la statue n'aura point occasion de former <sup>4</sup>.

Les figures, nous le supposons, sont renfermées dans les sensations qu'elle éprouve. Mais notre expérience nous démontre assez que nous n'avons pas toutes les idées que

1. 1<sup>re</sup> édition : « qu'après en avoir parcouru toutes les parties. » L'addition du mot *analysée* dans la 2<sup>e</sup> édition montre que Condillac s'était livré dans l'intervalle à ses travaux de logique.

2. Sur la théorie du jugement impliqué dans ces affirmations, voyez page 152.

3. 1<sup>re</sup> édition : « qui les sépare. »

4. Dans tout ce paragraphe où Condillac soutient que l'œil ne voit pas par lui-même les grandeurs et les figures, il combat les idées que Diderot avait exposées dans la *Lettre sur les Aveugles*. Il l'indique lui-même dans l'*Extrait raisonné*, p. 160.

nos sensations portent avec elles. Nos connaissances se bornent uniquement aux idées que nous avons apprises à remarquer : nos besoins sont la seule cause qui détermine notre attention aux unes plutôt qu'aux autres ; et celles qui demandent un plus grand nombre de jugements, sont aussi celles que nous acquérons les dernières. Or je n'imagine pas quelle sorte de besoin pourrait engager notre statue à former tous les jugements nécessaires, pour avoir l'idée de la figure la plus simple <sup>1</sup>.

D'ailleurs quel heureux hasard réglerait le mouvement <sup>2</sup> de ses yeux, pour leur en faire suivre le contour ? Et lors même qu'ils le suivraient, comment pourrait-elle s'assurer de ne pas passer continuellement d'une figure à une autre ? A quoi pourra-t-elle juger que trois côtés, qu'elle a vus l'un après l'autre, forment un triangle ? Il est bien plus vraisemblable que sa vue, obéissant uniquement à l'action de la lumière, errera dans un chaos de figures : tableau mouvant, dont les parties lui échappent tour à tour.

Il est vrai que nous ne remarquons pas les jugements que nous portons pour saisir l'ensemble d'un cercle ou d'un carré. Mais nous ne remarquons pas davantage ceux qui nous font voir les couleurs hors de nous. Cependant

1. On aperçoit clairement dans ces passages l'inconvénient de la méthode employée. Admettons qu'il en soit comme Condillac le veut, pour sa statue, si cette « chose monstrueuse » pouvait jamais exister. Qu'en résulterait-il pour la connaissance de l'homme ? L'homme n'est pas une statue qui puisse être ainsi privée des sensations organiques et réduite à tel ou tel sens ; du moment que les suppositions ne peuvent servir, directement ou indirectement, à nous faire connaître la réalité, elles sont plus dangereuses qu'utiles.

2. Condillac accorde à l'œil le mouvement réflexe ; il ne croit pas que nous puissions apprendre, sans le toucher et la main, à diriger les mouvements de l'œil. Voyez page 259.

il sera démontré <sup>1</sup> que cette apparence est l'effet de certains jugements que l'habitude nous a rendus familiers. Qu'on nous offre un tableau fort composé : l'étude que nous en faisons, ne nous échappe pas ; nous nous apercevons que nous comptons les personnages, que nous en parcourons les attitudes, les traits, que nous portons sur toutes ces choses une suite de jugements, et que ce n'est qu'après toutes ces opérations que nous les embrassons d'un même coup d'œil. Or les yeux de notre statue seraient obligés de faire, pour voir une figure entière, ce que les nôtres font pour voir un tableau entier. Nous l'avons fait sans doute <sup>2</sup> nous-mêmes la première fois que nous avons appris à voir un carré. Mais aujourd'hui la rapidité avec laquelle nous en parcourons par habitude les côtés, ne nous permet plus de nous apercevoir de la suite de nos jugements. Il est raisonnable de penser que, lorsque nos yeux n'étaient point exercés, ils ont été dans la nécessité de se conduire, pour voir les objets les plus simples, comme ils se conduisent actuellement pour en voir de plus composés.

§ 9<sup>3</sup>. Nous ne jugeons des situations que parce que nous voyons les objets dans un lieu où ils occupent chacun un espace déterminé ; et nous ne jugeons du mouvement que parce que nous les voyons changer de situation. Or la statue ne saurait rien observer de semblable dans les sensations qui la modifient. Si c'est au tact <sup>4</sup>, comme nous le prouverons <sup>5</sup>, à <sup>6</sup> nous faire remar-

1. Voyez III<sup>e</sup> partie, ch. III. Voyez page 164, *Précis de la troisième partie.*

2. Cela est possible ; mais à quoi reconnaissez-vous qu'il en a été ainsi ?

3. 1<sup>re</sup> édition « § 10. »

4. La 1<sup>re</sup> édition ne contient pas les mots : « comme nous le prouverons. »

5. Voyez partie III, ch. III.

6. 1<sup>re</sup> édition : « à donner de l'étendue à chaque couleur, c'est

quer dans les couleurs des grandeurs circonscrites, ou des figures, c'est encore à lui à nous faire remarquer dans les couleurs des situations et des mouvements. N'ayant qu'une idée confuse et indéterminée d'étendue, privée de toute idée de figure, de lieu, de situation et de mouvement, la statue sent seulement qu'elle existe de bien des manières. Si plusieurs objets changent de place, sans disparaître à ses yeux, elle continue d'être les mêmes couleurs qu'elle était auparavant. Le seul changement qu'elle peut éprouver, c'est d'être plus sensiblement tantôt l'une tantôt l'autre, suivant les différentes situations, par où le mouvement fait passer les objets : étant tout à la fois, par exemple le jaune, le pourpre et le blanc, elle sera dans un moment plus le jaune ; dans un autre, plus le pourpre ; et dans un troisième, plus le blanc<sup>1</sup>. Elle est toutes les couleurs qu'elle voit : mais elle est plus particulièrement la couleur qu'elle regarde.

encore à lui, à leur donner la propriété de représenter des situations et des mouvements. »

1. La 1<sup>re</sup> édition ne contient pas la phrase : « Elle est toutes les couleurs... qu'elle regarde. » Cette phrase marque bien l'opposition que Condillac a essayé de montrer partout entre l'état primitif de nos sens et l'état auquel ils arrivent ensuite grâce à l'habitude. Nous voyons, nous entendons d'abord, nous ne regardons, nous n'écoutons que plus tard.

## CHAPITRE XII

De la vue avec l'odorat, l'ouïe et le goût.

1. Effets produits par la réunion de ces sens. — 2. Ignorance d'où la statue ne peut sortir. — 3. Jugements qu'elle pourrait porter.

§ 1. La réunion de la vue, de l'odorat, de l'ouïe et du goût augmente le nombre des manières d'être de notre statue : la chaîne de ses idées en est plus étendue et plus variée ; les objets de son attention, de ses désirs et de sa jouissance se multiplient ; elle remarque une nouvelle classe de ses modifications, et il lui semble qu'elle aperçoit en elle une multitude d'êtres tout différents. Mais elle continue à ne voir qu'elle, et rien ne la peut encore arracher à elle-même pour la porter au dehors.

§ 2. Elle ne soupçonne donc pas qu'elle doive ses manières d'être à des causes étrangères ; elle ignore qu'elles lui viennent par quatre sens. Elle voit, elle sent, elle goûte, elle entend, sans savoir qu'elle a des yeux, un nez, une bouche, des oreilles : elle ne sait pas qu'elle a un corps. Enfin, elle ne remarque qu'elle éprouve ensemble ces différentes espèces de sensations qu'après les avoir étudiées séparément.

§ 3. Si, supposant qu'elle est continûment la même couleur, nous faisons succéder en elle les odeurs, les saveurs et les sons, elle se regarderait comme une couleur qui est successivement odoriférante, savoureuse et sonore. Elle se regarderait comme une odeur savoureuse, sonore et colorée, si elle était constamment la même odeur ; et il faut faire la même observation sur toutes



les suppositions de cette espèce. Car c'est dans la manière d'être où elle se retrouve toujours, qu'elle doit sentir ce *moi* qui lui paraît le sujet de toutes les modifications dont elle est susceptible<sup>1</sup>.

Or, quand nous sommes portés à regarder l'étendue comme le sujet de toutes les qualités sensibles, est-ce parce qu'en effet elle en est le sujet<sup>2</sup>; ou seulement parce que cette idée étant toujours, par une habitude que nous avons contractée, partout où les autres sont, et étant la même quoique les autres varient, elle paraît en être modifiée sans l'être<sup>3</sup>?

De même, quand des philosophes assurent qu'il n'y a que de l'étendue, est-ce qu'il n'existe point d'autre substance<sup>4</sup>? Est-ce même que l'étendue en est une<sup>5</sup>? Ou

1. La statue ne peut pas plus avoir l'occasion de rapporter ses sensations à un sujet qu'elle ne l'a de les rapporter à un objet. Voyez ch. vi, § 3.

2. *Grammaire*, LXIX : « Il y a dans les corps quelque chose que les qualités modifient, qui en est le soutien ou le *sujet*, que nous nous représentons dessous et que par cette raison nous appelons *substance*, de *substare*, être dessous. C'est un mot donné à une chose que nous savons exister, quoique nous n'en ayons point d'idée. »

3. *Ibid.*, LXXIII : « Il y a dans chaque corps des qualités qu'on peut connaître sans le comparer avec un autre. Telle est l'étendue. Ces qualités se nomment *absolues*. » — CXII : « Les corps ne sont figurés, mobiles, etc., que parce qu'ils sont étendus. L'étendue est donc la *propriété* qui les distingue et elles n'en sont que des modifications. » Sur le sens du mot *propriété*, voyez *Gr.*, p. LXX.

Condillac montre donc que l'accord de nos formes d'intuition et des formes d'existence n'est pas une chose immédiatement certaine. Kant cherche dans le sujet sentant, non dans les « choses en soi » l'origine de la notion d'espace. Voyez page 223. Herbart attribue aux choses en soi un espace intelligible (Cf. *l'étendue intelligible* de Malebranche), essentiellement distinct de celui que nous connaissons. Ueberweg a tenté de montrer dans sa *Logik* (§ 44) la réalité de l'espace tel qu'il est connu par nous.

4. Condillac proteste encore contre le matérialisme. (Voyez *Introduction : l'Ame.*)

5. Voyez page 164, n. 2.

n'en jugent-ils ainsi que parce que cette idée leur est familière, et qu'ils la retrouvent partout? La statue aurait autant de raison de croire qu'elle n'est qu'une couleur ou qu'une odeur, et que cette couleur ou cette odeur est son être, sa substance<sup>1</sup>. Mais ce n'est pas le lieu de m'arrêter sur de pareils systèmes, et c'est assez les réfuter que de faire voir qu'ils ne sont pas mieux fondés que les jugements que nous venons de faire porter à notre statue.

1. Comme Berkeley, Condillac nie que l'étendue soit une idée privilégiée qui corresponde exactement à ce qu'est la matière en soi. Il montre qu'elle est sur le même rang que les odeurs, les couleurs et les sons, dans lesquels cependant on ne voit que des modifications de notre âme, et qu'il n'y a pas plus de raison de croire que la matière est étendue que de se la représenter colorée ou odorante. Mais Berkeley conclut de là que la matière, n'étant pas connue, n'existe pas. Condillac affirme qu'elle existe sans pouvoir être connue.

FIN DE LA PREMIÈRE PARTIE DU TRAITÉ DES SENSATIONS

# ÉCLAIRCISSEMENTS

---

## I

### Buffon et Condillac.

J'imagine<sup>1</sup> un homme tel qu'on peut croire qu'était le premier homme au moment de la création, c'est-à-dire un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés, mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne. Quels seraient ses premiers mouvements, ses premières sensations, ses premiers jugements? Si cet homme voulait nous faire l'histoire de ses premières pensées, qu'aurait-il à nous dire? quelle serait cette histoire? Je ne puis me dispenser de le faire parler lui-même, afin d'en rendre les faits plus sensibles; ce récit philosophique, qui sera court, ne sera pas une digression inutile.

« Je me souviens de cet instant plein de joie et de trouble<sup>2</sup>, où je sentis pour la première fois ma singulière existence; je

1. *Histoire naturelle de l'homme*, III, p. 264. Furne, 1853.

2. Devons-nous l'en croire? La joie est le sentiment que nous goûtons lorsque nous nous trouvons mieux que nous n'avons été, ou du moins aussi bien, et que nous sommes comme nous pouvons désirer d'être. Elle ne peut donc se trouver que dans celui qui a vécu plusieurs moments, et qui a comparé les états par où il a passé. (*Traité des animaux*, p. 58, 1<sup>re</sup> partie, ch. vi.)

ne savais ce que j'étais, où j'étais, d'où je venais<sup>1</sup>. J'ouvris les yeux : quel surcroît de sensation ! la lumière, la voûte céleste, la verdure de la terre, le cristal des eaux<sup>2</sup>, tout m'occupait, m'animait et me donnait un sentiment inexprimable de plaisir. Je crus d'abord que tous ces objets étaient en moi, et faisaient partie de moi-même.

« Je m'affermis dans cette pensée naissante lorsque je tournai les yeux vers l'astre de la lumière<sup>3</sup>; son éclat me blessa; je fermai involontairement la paupière, et je sentis une légère douleur. Dans ce moment d'obscurité, je crus avoir perdu presque tout mon être.

« Affligé<sup>4</sup>, saisi d'étonnement, je pensais à ce grand changement, quand tout à coup j'entendis des sons; le chant des oiseaux, le murmure des airs formaient un concert dont la douce impression me remuait jusqu'au fond de l'âme; j'écoutai<sup>5</sup> longtemps et je me persuadai bientôt que cette harmonie était moi.

« Attentif, occupé tout entier de ce nouveau genre d'existence, j'oubliais déjà la lumière, cette autre partie de mon

1. Voilà des réflexions bien prématurées : il ferait mieux de dire qu'il ne s'occupait point encore de tout cela. (*Traité des Animaux.*)

2. Comment ses yeux ont-ils appris à démêler tous ces objets ? et s'il les démêle, comment peut-il croire qu'ils font partie de lui-même ? (*Ibid.*)

3. Cela est encore bien difficile à concevoir. Tourner les yeux vers un objet, n'est-ce pas le chercher hors de soi ? Peut-il savoir ce que c'est que diriger ses yeux d'une façon plutôt que d'une autre ? En sent-il le besoin ? Sait-il même qu'il a des yeux ? Remarquez que cet homme se meut sans avoir aucune raison de se mouvoir. Ce n'est pas ainsi qu'on a fait agir la statue. (*Ibid.*)

4. Cette affliction est fondée ; mais elle prouve que le premier instant n'a pu être *plein de joie*. Car si l'affliction doit être précédée d'un sentiment agréable qu'on a perdu, la joie doit l'être d'un sentiment désagréable dont on est délivré. (*Ibid.*)

5. *Ecouter* n'est pas exact : cette expression suppose qu'il ne confond pas les sons avec lui-même.

... Je pourrais demander d'où il sait que les premiers sons qu'il a entendus étaient formés par le chant des oiseaux et le murmure des airs. (*Ibid.*)

être que j'avais connue la première, lorsque je rouvris les yeux. Quelle joie de me retrouver en possession de tant d'objets brillants ! mon plaisir surpassa tout ce que j'avais senti la première fois, et suspendit pour un temps le charmant effet des sons.

« Je fixai mes regards sur mille objets divers<sup>1</sup> ; je m'aperçus bientôt que je pouvais perdre et retrouver ces objets, et que j'avais la puissance de détruire et de reproduire à mon gré cette belle partie de moi-même ; et quoiqu'elle m'eût paru immense<sup>2</sup> en grandeur, par la quantité des accidents de lumière et par la variété des couleurs, je crus reconnaître que tout était contenu dans une portion de mon être.

« Je commençais à voir sans émotion et à entendre sans trouble<sup>3</sup>, lorsqu'un air léger<sup>4</sup>, dont je sentis la fraîcheur, m'apporta des parfums qui me causèrent un épanouissement intime et me donnèrent un sentiment d'amour pour moi-même<sup>5</sup>.

« Agité par toutes ces sensations, pressé par les plaisirs d'une si belle et si grande existence, je me levai tout d'un coup, et je me sentis transporté<sup>6</sup> par une force inconnue.

1. Il voit donc encore bien plus de choses que la première fois ; mais il y a de la contradiction à fixer ses regards sur des objets et à croire, comme il fait, que ces objets sont tous en lui, dans ses yeux. (*Traité des Animaux.*)

2. Il est étonnant que l'idée d'immensité soit une des premières qu'il acquiert. (*Ibid.*)

3. Il me semble au contraire que ce serait bien plutôt le cas d'être ému et troublé. (*Ibid.*)

4. Comment sait-il qu'il y a un air léger ? comment sait-il que les parfums lui sont apportés de dehors par cet air léger, lui qui croit que tout est lui ? ne dirait-on pas qu'il a déjà pesé l'air ? enfin ces parfums ne lui paraissent-ils pas des parties de lui-même ? et si cela est, pourquoi juge-t-il qu'ils lui sont apportés ? (*Ibid.*)

5. Jusque-là il ne s'aimait point encore. Les objets visibles, les sons, ces belles parties de son être, ne lui avaient point donné ce sentiment. L'odorat serait-il seul le principe de l'amour-propre ? (*Ibid.*)

6. Et où transporté ? Pour remarquer pareille chose, ne faut-il pas connaître un lieu hors de soi ? Et peut-il avoir cette connaissance, lui qui voit tout en lui ? (*Ibid.*)

« Je ne fis qu'un pas, la nouveauté de ma situation me rendit immobile, ma surprise fut extrême; je crus que mon existence fuyait; le mouvement que j'avais fait avait confondu les objets; je m'imaginai que tout était en désordre<sup>1</sup>.

« Je portai la main sur ma tête<sup>2</sup>, je touchai mon front et mes yeux, je parcourus mon corps; ma main me parut être alors le principal organe de mon existence; ce que je sentais dans cette partie était si distinct et si complet, la jouissance m'en paraissait si parfaite en comparaison du plaisir que m'avaient causé la lumière et les sons, que je m'attachai tout entier à cette partie solide de mon être et je sentis que mes idées prenaient de la profondeur et de la réalité.

« Tout ce que je touchais sur moi semblait rendre à ma main sentiment pour sentiment, et chaque attouchement produisait dans mon âme une double idée.

« Je ne fus pas longtemps sans m'apercevoir que cette faculté de sentir était répandue dans toutes les parties de mon être<sup>3</sup>, je reconnus bientôt les limites de mon existence qui m'avait paru d'abord immense en étendue.

« J'avais jeté les yeux sur mon corps; je le jugeais d'un volume énorme et si grand, que tous les objets qui avaient frappé mes yeux ne me paraissaient être en comparaison que des points lumineux.

« Je m'examinai longtemps; je me regardais avec plaisir, je suivais ma main de l'œil et j'observais ses mouvements.

1. Je n'en vois pas la raison. Les objets qu'il a si bien distingués au premier instant doivent dans celui-ci disparaître tous, ou en partie, pour faire place à d'autres qu'il distinguera encore. Il ne peut pas plus y avoir de confusion et de désordre dans un moment que dans l'autre. (*Traité des Animaux.*)

2. Il s'amuse à porter sur son corps, que nous avons vu n'exister pour lui que sur sa rétine, une main qu'il n'a point encore appris à voir hors de ses yeux. (*Ibid.*)

3. Il ne sent donc toutes les parties de son être qu'au moment où il découvre cette faculté. Il ne les connaissait pas lorsqu'il ne les sentait pas. Elles n'existaient que dans ses yeux: celles qu'il ne voyait pas n'existaient pas pour lui. Nous lui avons cependant entendu dire qu'il se lève, qu'il se transporte et qu'il parcourt son corps avec la main. (*Ibid.*)

J'eus sur tout cela les idées les plus étranges<sup>1</sup>; je croyais que le mouvement de ma main n'était qu'une espèce d'existence fugitive, une succession de choses semblables; je l'approchai de mes yeux, elle me parut alors plus grande que tout mon corps, et elle fit disparaître à ma vue un nombre infini d'objets.

« Je commençai à soupçonner qu'il y avait de l'illusion dans cette sensation qui me venait par les yeux; j'avais vu distinctement que ma main n'était qu'une petite partie de mon corps, et je ne pouvais comprendre qu'elle fût augmentée au point de me paraître d'une grandeur démesurée; je résolus donc de ne me fier qu'au toucher, qui ne m'avait pas encore trompé, et d'être en garde sur toutes les autres façons de sentir et d'être.

« Cette précaution me fut utile : je m'étais remis en mouvement et je marchais la tête haute et levée vers le ciel : je me heurtai légèrement contre un palmier; saisi d'effroi, je portai ma main sur ce corps étranger; je le jugeai tel parce qu'il ne me rendit pas sentiment pour sentiment; je me détournai avec une espèce d'horreur, et je connus pour la première fois qu'il y avait quelque chose hors de moi<sup>2</sup>.

« Plus agité par cette nouvelle découverte que je ne l'avais été par toutes les autres, j'eus peine à me rassurer; et, après avoir médité sur cet événement, je conclus que je devais juger des objets extérieurs comme j'avais jugé des parties de mon corps et qu'il n'y avait que le toucher qui pût m'assurer de leur existence.

« Je cherchai donc à toucher tout ce que je voyais; je vou-

1. On peut bien lui accorder que ces idées sont *étranges*. (*Traité des animaux*.)

2. Ce qui me paraît plus étrange encore, c'est la manière dont il découvre qu'il y a quelque chose hors de lui... Quoi! lorsqu'il portait un pied devant l'autre, n'éprouvait-il pas un sentiment qui ne lui était pas rendu? Ne pouvait-il pas remarquer que ce que son pied touchait n'était pas une partie de lui-même? N'était-il réservé qu'à la main de faire cette découverte? Et si jusqu'alors il a ignoré qu'il y eût quelque chose hors de lui, comment a-t-il pu songer à se mouvoir, à marcher, à porter la tête haute et levée vers le ciel? (*Ibid.*)

lais toucher le soleil, j'étendais les bras pour embrasser l'horizon et je ne trouvais que le vide des airs.

« A chaque expérience que je tentais, je tombais de surprise en surprise; car tous les objets me paraissaient être également près de moi, et ce ne fut qu'après une infinité d'épreuves que j'appris à me servir de mes yeux pour guider ma main, et comme elle me donnait des impressions toutes différentes des impressions que je recevais par le sens de ma vue, mes sensations n'étant pas d'accord entre elles, mes jugements n'en étaient que plus imparfaits, et le total de mon être n'était encore pour moi-même qu'une existence en confusion.

« Profondément occupé de moi, de ce que j'étais, de ce que je pouvais être, les contrariétés que je venais d'éprouver m'humilièrent; plus je réfléchissais, plus il se présentait de doutes; lassé de tant d'incertitudes, fatigué des mouvements de mon âme, mes genoux fléchirent, et je me trouvai dans une situation de repos. Cet état de tranquillité donna de nouvelles forces à mes sens; j'étais assis à l'ombre d'un bel arbre; des fruits d'une couleur vermeille descendaient en forme de grappe à la portée de ma main, je les touchai légèrement; aussitôt ils se séparèrent de la branche, comme la figue s'en sépare dans le temps de sa maturité.

« J'avais saisi un de ces fruits, je m'imaginai avoir fait une conquête, et je me glorifiais de la faculté que je sentais de pouvoir contenir dans ma main un autre être entier; sa pesanteur, quoique peu sensible, me parut une résistance animée que je me faisais un plaisir de vaincre.

« J'avais approché ce fruit de mes yeux, j'en considérais la forme et les couleurs, une odeur délicieuse me le fit approcher davantage; il se trouva près de mes lèvres; je tirais à longues inspirations le parfum et goûtais à longs traits les plaisirs de l'odorat. J'étais intérieurement rempli de cet air embaumé, ma bouche s'ouvrit pour l'exhaler, elle se rouvrit pour en reprendre; je sentis que je possédais un odorat intérieur plus fin, plus délicat encore que le premier; enfin je goûtai.

« Quelle saveur! quelle nouveauté de sensation! Jusque-là je n'avais eu que des plaisirs; le goût me donna le sentiment



de la volupté. L'intimité de la jouissance fit naître l'idée de la possession ; je crus que la substance de ce fruit était devenue la mienne, et que j'étais le maître de transformer les êtres.

« Flatté de cette idée de puissance, incité par le plaisir que j'avais senti, je cueillis un second et un troisième fruit, et je ne me lassais pas d'exercer ma main pour satisfaire mon goût. Mais une langueur agréable, s'emparant peu à peu de tous mes sens, appesantit mes membres et suspendit l'activité de mon âme ; je jugeai de son inaction par la mollesse de mes pensées ; mes sensations émoussées arrondissaient tous les objets et ne me présentaient que des images faibles et mal terminées ; dans cet instant mes yeux devenus inutiles se fermèrent et ma tête, n'étant plus soutenue par la force des muscles, pencha pour trouver un appui sur le gazon.

« Tout fut effacé, tout disparut ; la trace de mes pensées fut interrompue, je perdis le sentiment de mon existence. Ce sommeil fut profond, mais je ne sais s'il fut de longue durée, n'ayant point encore l'idée du temps et ne pouvant le mesurer ; mon réveil ne fut qu'une seconde naissance, et je sentis seulement que j'avais cessé d'être.

« Cet anéantissement que je venais d'éprouver me donna quelque idée de crainte et me fit sentir que je ne devais pas exister toujours.

« J'eus une autre inquiétude ; je ne savais si je n'avais pas laissé dans le sommeil quelque partie de mon être ; j'essayai mes sens, je cherchai à me reconnaître.

« Mais tandis que je parcourais des yeux les bornes de mon corps, pour m'assurer que mon existence m'était demeurée tout entière, quelle fut ma surprise de voir à mes côtés une forme semblable à la mienne ! je la pris pour un autre moi-même : loin d'avoir rien perdu pendant que j'avais cessé d'être, je crus m'être doublé<sup>1</sup>. »

1. Telles sont les observations de M. de Buffon sur la vue, l'ouïe et les sens en général. Si elles sont vraies, tout le *Traité des Sensations* porte à faux. (*Traité des animaux.*)

## II

## Buffon et Condillac jugés par Vicq d'Azir.

Dans le nombre des critiques qui s'élevèrent contre la première partie de l'*Histoire naturelle* de M. de Buffon, M. l'abbé de Condillac, le plus redoutable de ses adversaires, fixa tous les regards. Son esprit jouissait de toute sa force dans la dispute. Celui de M. de Buffon, au contraire, y était en quelque sorte étranger. Veut-on les bien connaître ? que l'on jette les yeux sur ce qu'ils ont dit des sensations. Ici les deux philosophes partent du même point : c'est un homme que chacun d'eux veut animer. L'un, toujours méthodique, commence par ne donner à sa statue qu'un seul sens à la fois. Toujours abondant, l'autre ne refuse à la sienne aucun des dons qu'elle aurait pu tenir de la nature. C'est l'odorat, le plus obtus de tous les sens, que le premier met d'abord en usage. Déjà le second a ouvert les yeux de sa statue à la lumière et ce qu'il y a de plus brillant a frappé ses regards. M. l'abbé de Condillac fait une analyse complète des impressions qu'il communique. M. de Buffon, au contraire, a disparu ; ce n'est plus lui, c'est l'homme qu'il a créé, qui voit, qui entend et qui parle. La statue de M. l'abbé de Condillac calme, tranquille, ne s'étonne de rien, parce que tout est prévu, tout est expliqué par son auteur. Il n'en est pas de même de celle de M. de Buffon ; tout l'inquiète, parce qu'abandonnée à elle-même, elle est seule dans l'univers ; elle se meut, elle se fatigue, elle s'endort, son réveil est une seconde naissance ; et, comme le trouble de ses esprits fait une partie de son charme, il doit excuser une partie de ses erreurs. Plus l'homme de M. l'abbé de Condillac avance dans la carrière de son éducation, plus il s'éclaire ; il parvient enfin à généraliser ses idées, et à découvrir en lui-même les causes de sa dépendance et les sources de sa liberté. Dans la statue de M. de Buffon, ce n'est pas la

raison qui se perfectionne, c'est le sentiment qui s'exalte ; elle s'empresse de jouir, c'est Galatée qui s'anime sous le ciseau de Pygmalion et l'amour achève son existence. Dans ces productions de deux de nos grands hommes je ne vois rien de semblable. Dans l'une on admire une poésie sublime ; dans l'autre, une philosophie profonde. Pourquoi se traitaient-ils en rivaux, puisqu'ils allaient par des chemins différents à la gloire et que tous deux étaient également sûrs d'y arriver ?

---

## III

## Condillac et Diderot.

Réponse à un reproche qui m'a été fait sur le projet exécuté dans le *Traité des Sensations*.

Ce projet n'est pas neuf, m'a-t-on dit<sup>2</sup> ; il est proposé dans la *Lettre sur les Sourds et Muets*, imprimée en 1751.

Je conviens que l'auteur de cette lettre propose de décomposer un homme ; mais il y avait déjà longtemps que Mlle Ferrand m'avait communiqué cette idée. Plusieurs personnes savaient même que c'était là l'objet d'un traité auquel je travaillais, et l'auteur de la *Lettre sur les Sourds et Muets* ne l'ignorait pas.

Cependant, conduit à cette idée par ses propres réflexions, il a pu la regarder comme à lui. « L'idée, dit-il, du muet de convention, ou celle d'ôter la parole à un homme pour s'éclairer sur la formation du langage ; cette idée, dis-je, un peu généralisée, m'a conduit à considérer l'homme distribué en autant d'êtres distincts et séparés qu'il a de sens. » (P. 226.)

1. Discours prononcé à l'Académie française, le 11 décembre 1788.

2. Ce morceau était placé à la fin du *Traité des Sensations*, après la Dissertation sur la Liberté.

Il serait bien plus aisé d'expliquer cette rencontre que de dire pourquoi ce sujet n'a pas été traité plus tôt. Il semble que la décomposition de l'homme aurait dû se présenter à l'esprit de tous les métaphysiciens. Quoi qu'il en soit, l'auteur de la Lettre en question est trop riche de ses propres idées, pour être soupçonné d'avoir besoin de celles de autres. Il se distingue également par la nouveauté de ses vues, par la finesse de ses réflexions et par le coloris de son style; et je dois seul me déclarer plagiaire, si c'est l'être que de m'approprier des idées qu'on m'a abandonnées, et dont on ne voulait faire aucun usage.

Au reste, si nous avons eu à peu près le même objet, nous ne nous sommes pas rencontrés dans les observations que nous avons faites. Le lecteur jugera des unes et des autres; et, pour lui en faciliter les moyens, je vais transcrire tout ce que dit à ce sujet l'auteur de la *Lettre sur les Sourds et Muets*.

« Mon idée, dit-il, serait donc de décomposer, pour ainsi dire, un homme, et de considérer ce qu'il tient de chacun des sens qu'il possède. Je me souviens d'avoir été quelquefois occupé de cette espèce d'anatomie métaphysique, et je trouvais que, de tous les sens, l'œil était le plus superficiel, l'oreille le plus orgueilleux, l'odorat le plus voluptueux, le goût le plus superstitieux et le plus inconstant, le toucher le plus profond et le plus philosophe. Ce serait, à mon avis, une société plaisante que celle de cinq personnes dont chacune n'aurait qu'un sens; il n'y a pas de doute que ces gens-là ne se traitassent tous d'insensés, et je vous laisse à penser avec quel fondement. C'est là pourtant une image de ce qui arrive à tout moment dans le monde; on n'a qu'un sens et l'on juge de tout. Au reste, il y a une observation singulière à faire sur cette société de cinq personnes, dont chacune ne jouirait que d'un sens; c'est que, par la facilité qu'elles auraient d'abstraire, elles pourraient toutes être géomètres, s'entendre à merveille, et ne s'entendre qu'en géométrie; mais je reviens... (P. 22. 25.)

« Vous ne concevez pas, dites-vous (p. 250, au commencement d'une seconde lettre qui donne des éclaircissements sur la première), comment, dans la distribution singulière d'un

homme distribué en autant de parties pensantes que nous avons de sens, il arriverait que chaque sens devînt géomètre, et qu'il se formât jamais entre les cinq sens une société où l'on parlerait de tout, et où l'on ne s'entendrait qu'en géométrie. Je vais tâcher d'éclaircir cet endroit; car toutes les fois que vous aurez de la peine à m'entendre, je dois penser que c'est ma faute.

« L'odorat voluptueux n'aura pu s'arrêter sur des fleurs; l'oreille délicate être frappée des sons; l'œil prompt et rapide se promener sur différents objets; le goût inconstant et capricieux changer de saveurs; le toucher pesant et matériel s'appuyer sur des solides, sans qu'il reste à chacun de ces observateurs la mémoire ou la conscience d'une, de deux, trois, quatre, etc., perceptions différentes, ou celle de la même perception, une, deux, trois, quatre fois réitérée, et, par conséquent, la notion des nombres *un, deux, trois, quatre, etc.* Les expériences fréquentes qui nous constatent l'existence des êtres ou de leurs qualités sensibles, nous conduisent en même temps à la notion abstraite des nombres; et quand le toucher, par exemple, dira : *J'ai saisi deux globes, un cylindre*; de deux choses l'une, ou il ne s'entendra pas, ou, avec la notion de globe et de cylindre, il aura celle des nombres *un* et *deux*, qu'il pourra séparer, par abstraction, des corps auxquels il les appliquait, et se former un objet de méditation et de calculs; de calculs arithmétiques, si les symboles de ses notions numériques ne désignent ensemble ou séparément qu'une collection d'unités déterminée; de calculs algébriques, si, plus généraux, ils s'étendent chacun indéterminément à toute collection d'unités.

« Mais la vue, l'odorat et le goût sont capables des mêmes progrès scientifiques. Nos sens, distribués en autant d'êtres pensants, pourraient donc s'élever tous aux spéculations les plus sublimes de l'arithmétique et de l'algèbre; sonder les profondeurs de l'analyse; se proposer entre eux les problèmes les plus compliqués sur la nature des équations, et les résoudre comme s'ils étaient des Diophantes : c'est peut-être ce que fait l'huître dans sa coquille.

« Quoi qu'il en soit, il s'ensuit que les mathématiques pures entrent dans notre âme par tous les sens, et que les notions abstraites nous devraient être bien familières; cependant, ramenés sans cesse par nos besoins et par nos plaisirs, de la sphère des abstractions vers les êtres réels, il est à présumer que nos sens personnifiés ne feraient pas une longue conversation sans rejoindre les qualités des êtres à la notion abstraite des nombres. Bientôt l'œil bigarrera son discours et ses calculs de couleurs, et l'oreille dira de lui : *Voilà sa folie qui le tient*; le goût : *C'est grand dommage*; l'odorat : *Il entend l'analyse à merveille*; et le toucher : *Mais il est fou à lier quand il en est sur ses couleurs*. Ce que j'imagine de l'œil convient également aux quatre autres sens. Il se trouveront tous un ridicule; et pourquoi nos sens ne feraient-ils pas séparés ce qu'ils font bien quelquefois réunis?

« Mais les notions des nombres ne seront pas les seules qu'ils auront communes. L'odorat, devenu géomètre, et regardant la fleur comme un centre, trouvera la loi selon laquelle l'odeur s'affaiblit en s'éloignant; et il n'y en a pas un des autres qui ne puisse s'élever, sinon au calcul, du moins à la notion des *intensités* et des *rémissions*. On pourrait former une table assez curieuse des qualités sensibles et des notions abstraites communes et particulières à chacun des sens; mais ce n'est pas ici mon affaire. Je remarquerai seulement que plus un sens serait riche, plus il aurait de notions particulières, et plus il paraîtrait extravagant aux autres. Il traiterait ceux-ci d'êtres bornés, mais, en revanche, ces êtres bornés le prendraient sérieusement pour un fou. Que le plus sot d'entre eux se croirait infailliblement le plus sage. Qu'un sens ne serait guère contredit que sur ce qu'il saurait le mieux. Qu'ils seraient presque toujours quatre contre un : ce qui doit donner bonne opinion des jugements de la multitude. Qu'au lieu de faire de nos sens personnifiés une société de cinq personnes, si on en compose un peuple, ce peuple se divisera nécessairement en cinq sectes; la secte des yeux, celle des nez, la secte des palais, celle des oreilles, et la secte des mains. Que ces sectes auront toutes la même origine, l'ignorance et l'intérêt. Que l'esprit d'intolérance et de persécution se glissera bientôt

entre elles. Que les yeux seront condamnés aux petites maisons comme des visionnaires; les nez regardés comme des imbéciles; les palais évités comme des gens insupportables par leurs caprices et leur fausse délicatesse; les oreilles détestées pour leur curiosité et leur orgueil, et les mains méprisées pour leur matérialisme; et, si quelque puissance supérieure secondait les intentions droites et charitables de chaque parti, en un instant la nation entière serait exterminée. »

---

#### IV

##### L'analyse.

Je suppose<sup>1</sup> un château qui domine sur une campagne vaste, abondante, où la nature s'est plu à répandre la variété, et où l'art a su profiter des situations pour les varier et embellir encore. Nous arrivons dans ce château pendant la nuit. Le lendemain, les fenêtres s'ouvrent au moment où le soleil commence à dorer l'horizon, et elles se referment aussitôt.

Quoique cette campagne ne se soit montrée à nous qu'un instant, il est certain que nous avons vu tout ce qu'elle renferme. Dans un second instant nous n'aurions fait que recevoir les mêmes impressions que les objets ont faites sur nous dans le premier. Il en serait de même dans un troisième. Par conséquent, si l'on n'avait pas refermé les fenêtres, nous n'aurions continué de voir que ce que nous avions d'abord vu.

Mais ce premier instant ne suffit pas pour nous faire connaître cette campagne, c'est-à-dire pour nous faire démêler les objets qu'elle renferme: c'est pourquoi, lorsque les fenêtres se sont refermées, aucun de nous n'aurait pu rendre compte de ce qu'il a vu. Voilà comment on peut voir beaucoup de choses, et ne rien apprendre.

1. *Logique*, ch. II.

Enfin les fenêtres se rouvrent pour ne plus se refermer, tant que le soleil sera sur l'horizon, et nous revoyons longtemps tout ce que nous avons d'abord vu. Mais si, semblables à des hommes en extase, nous continuons, comme au premier instant, de voir à la fois cette multitude d'objets différents, nous n'en saurons pas plus lorsque la nuit surviendra, que nous n'en savions lorsque les fenêtres qui venaient de s'ouvrir se sont tout à coup refermées.

Pour avoir une connaissance de cette campagne, il ne suffit donc pas de la voir toute à la fois ; il en faut voir chaque partie l'une après l'autre ; et, au lieu de tout embrasser d'un coup d'œil, il faut arrêter ses regards successivement d'un objet sur un objet. Voilà ce que la nature nous apprend à tous. Si elle nous a donné la faculté de voir une multitude de choses à la fois, elle nous a donné aussi la faculté de n'en regarder qu'une, c'est-à-dire de diriger nos yeux sur une seule ; et c'est à cette faculté, qui est une suite de notre organisation, que nous devons toutes les connaissances que nous acquérons par la vue.

Cette faculté nous est commune à tous. Cependant, si dans la suite nous voulons parler de cette campagne, on remarquera que nous ne la connaissons pas tous également bien. Quelques-uns feront des tableaux plus ou moins vrais, où l'on retrouvera beaucoup de choses comme elles sont en effet ; tandis que d'autres, brouillant tout, feront des tableaux où il ne sera pas possible de rien reconnaître. Chacun de nous néanmoins a vu les mêmes objets ; mais les regards des uns étaient conduits comme au hasard, et ceux des autres se dirigeaient avec un certain ordre.

Or quel est cet ordre ? La nature l'indique elle-même ; c'est celui dans lequel elle offre les objets. Il y en a qui appellent plus particulièrement les regards, ils sont plus frappants, ils dominant, et tous les autres semblent s'arranger autour d'eux pour eux. Voilà ceux qu'on observe d'abord ; et, quand on a remarqué leur situation respective, les autres se mettent dans les intervalles, chacun à leur place.

On commence donc par les objets principaux : on les observe



successivement, et on les compare pour juger des rapports où ils sont. Quand, par ce moyen, on a leur situation respective, on observe successivement tous ceux qui remplissent les intervalles, on les compare chacun avec l'objet principal le plus prochain, et on en détermine la position.

Alors on démêle tous les objets dont on a saisi la forme et la situation, et on les embrasse d'un seul regard. L'ordre qui est entre eux dans notre esprit n'est donc plus successif ; il est simultané. C'est celui-là même dans lequel ils existent, et nous les voyons tous à la fois d'une manière distincte.

Ce sont là des connaissances que nous devons uniquement à l'art avec lequel nous avons dirigé nos regards. Nous ne les avons acquises que l'une après l'autre ; mais, une fois acquises, elles sont toutes en même temps présentes à l'esprit, comme les objets qu'elles nous retracent sont tous présents à l'œil qui les voit.

FIN DES ÉCLAIRCISSEMENTS



# TABLE DES MATIÈRES

---

	Pages.
INTRODUCTION.....	I
CONDILLAC. I. Sa vie et ses ouvrages.....	V
<i>Le Traité des Sensations</i> .....	XIV
<i>Le Traité des Animaux</i> .....	XXVI
II. Condillac précepteur du prince de Parme.....	XXXI
III. Retour en France. — Réception à l'Académie française. — Le Cours d'Etudes. — Le Commerce et le Gouvernement. — La Logique. — Mort de Condillac. — La Langue des Calculs.....	XXXIX
IV. L'Ecole de Condillac.....	XLV
V. La philosophie de Condillac. — <i>La science et ses divisions</i> .....	XLVIII
VI. Psychologie.....	LX
VII. Logique. <i>L'Evidence</i> .....	LXXXVI
<i>L'Analyse</i> .....	XCIII
<i>La Liaison des idées</i> .....	CI
<i>Le Langage</i> .....	CV
<i>L'Erreur</i> .....	CVII
VIII. Métaphysique.....	CVIII
<i>L'Ame</i> .....	CX
<i>Le Monde matériel</i> .....	CXVIII
<i>Dieu</i> .....	CXXI
Conclusion.....	CXXXI
Avis important au Lecteur.....	133
Extrait raisonné du Traité des Sensations.....	135
Précis de la première Partie.....	146
Précis de la seconde Partie.....	161
Précis de la troisième Partie.....	164
Précis de la quatrième Partie.....	169

## TRAITÉ DES SENSATIONS

	Pages.
Dessain de cet ouvrage.....	177

### PREMIÈRE PARTIE

**Des sens qui, par eux-mêmes, ne jugent pas des objets extérieurs.**

#### CHAPITRE PREMIER.

<i>Des premières connaissances d'un homme borné au sens de l'odorat .....</i>	184
---	-----

1. La statue, bornée à l'odorat, ne peut connaître que les odeurs. — 2. Elle n'est, par rapport à elle, que les odeurs qu'elle sent. — 3. Elle n'a aucune idée de la matière. — 4. On ne peut pas être plus borné dans ses connaissances.

#### CHAPITRE II.

<i>Des opérations de l'entendement dans un homme borné au sens de l'odorat ; et comment les différents degrés de plaisir et de peine sont le principe de ces opérations.....</i>	186
--	-----

1. La statue est capable d'attention. — 2. De jouissance et de souffrance. — 3. Mais sans pouvoir former des désirs. — 4. Plaisir et douleur, principes de ses opérations. — 5. Combien elle serait bornée si elle était sans mémoire. — 6. Naissance de la mémoire. — 7. Partage de la capacité de sentir entre l'odorat et la mémoire. — 8. La mémoire n'est donc qu'une manière de sentir. — 9. Le sentiment peut en être plus vif que celui de la sensation. — 10. La statue distingue en elle une succession. — 11. Comment elle est active et passive. — 12. Elle ne peut pas faire la différence de ces deux états. — 13. La mémoire devient en elle une habitude. — 14. Elle compare. — 15. Juge. — 16. Ces opérations tournent en habitude. — 17. Elle devient capable d'étonnement. — 18. Cet étonnement donne plus d'activité aux opérations de l'âme. — 19. Des idées qui se conservent dans la mémoire. — 20. Liaison de ces idées. — 21. Le plaisir conduit la mémoire. — 22. Deux espèces

de plaisirs et de peines. — 23. Différents degrés dans l'un et dans l'autre. — 24. Il n'y a d'état différent que par comparaison. — 25. Origine du besoin. — 26. Comment il détermine les opérations de l'âme. — 27. Activité qu'il donne à la mémoire. — 28. Cette action cesse avec le besoin. — 29. Différence de la mémoire et de l'imagination. — 30. Cette différence échappe à la statue. — 31. Son imagination plus active que la nôtre. — 32. Cas unique où elle peut être sans action. — 33. Comment elle rentre en action. — 34. Elle donne un nouvel ordre aux idées. — 35. Les idées ne se lient différemment que parce qu'il s'en fait de nouvelles comparaisons. — 36. C'est à cette liaison que la statue reconnaît les manières d'être qu'elle a eues. — 37. Elle ne saurait se rendre raison de ce phénomène. — 38. Comment les idées se conservent et se renouvellent dans la mémoire. — 39. Énumération des habitudes contractées par la statue. — 40. Comment ces habitudes s'entre-tiendront. — 41. Se fortifieront. — 42. Quelles sont les bornes de son discernement.

## CHAPITRE III.

*Des désirs, des passions, de l'amour, de la haine, de l'espérance, de la crainte et de la volonté dans un homme borné au sens de l'odorat.....*

212

1. Le désir n'est que l'action des facultés. — 2. Ce qui en fait la faiblesse ou la force. — 3. Une passion est un désir dominant. — 4. Comment une passion succède à une autre. — 5. Ce que c'est que l'amour et la haine. — 6. L'un et l'autre susceptibles de différents degrés. — 7. La statue ne peut aimer qu'elle-même. — 8. Principe de l'espérance et de la crainte. — 9. Comment la volonté se forme.

## CHAPITRE IV.

*Des idées d'un homme borné au sens de l'odorat.....*

216

1. La statue a les idées de contentement et de mécontentement. — 2. Ces idées sont abstraites et générales. — 3. Une odeur n'est pour la statue qu'une idée particulière. — 4. Comment le plaisir en général devient l'objet de sa volonté. — 5. Elle a des idées de nombre. — 6. Elle ne les doit qu'à sa mémoire. — 7. Jusqu'où elle peut les étendre. — 8. Elle connaît deux sortes de vérités ; des vérités particulières, des vérités générales. — 9. Elle a quelque idée du possible. — 10. Peut-être encore de l'impossible. —

11. Elle a l'idée d'une durée passée. — 12. D'une durée à venir. — 13. D'une durée indéfinie. — 14. Cette durée est pour elle une éternité. — 15. Il y a en elle deux successions. — 16. L'une de ces successions mesure les moments de l'autre. — 17. L'idée de durée n'est pas absolue. — 18. Supposition qui le rend sensible.

## CHAPITRE V.

*Du sommeil et des songes d'un homme borné à l'odorat...* 230

1. Comment l'action des facultés se ralentit. — 2. État de sommeil. — 3. État de songe. — 4. En quoi il diffère de la veille. — 5. La statue n'en saurait faire la différence.

## CHAPITRE VI.

*Du moi, ou de la personnalité d'un homme borné à l'odorat.....* 232

1. De la personnalité de la statue. — 2. Elle ne peut pas dire *moi* au premier moment de son existence. — 3. Son *moi* est tout à la fois la conscience de ce qu'elle est, et le souvenir de ce qu'elle a été.

## CHAPITRE VII.

*Conclusion des chapitres précédents.....* 234

1. Avec un seul sens l'âme a le germe de toutes ses facultés. — 2. La sensation renferme toutes les facultés de l'âme. — 3. Le plaisir et la douleur en sont le seul mobile. — 4. On peut appliquer aux autres sens tout ce qui vient d'être dit sur l'odorat.<sup>1</sup>

## CHAPITRE VIII.

*D'un homme borné au sens de l'ouïe.....* 237

1. La statue bornée au sens de l'ouïe est tout ce qu'elle entend. — 2. Deux sortes de sensations de l'ouïe. — 3. La statue ne distingue plusieurs bruits qu'autant qu'ils se succèdent. — 4. Il en est de même des sons. — 5. Elle acquiert les mêmes facultés qu'avec l'odorat. — 6. Les plaisirs de l'oreille consistent principalement dans la mélodie. — 7. Cette mélodie cause une émotion qui ne suppose point d'idées acquises. — 8. Ces plaisirs sont, comme ceux de l'odorat, susceptibles de différents degrés. — 9. Les

plus vifs supposent une oreille exercée. — 10. Et tous une oreille bien organisée. — 11. La statue peut parvenir à distinguer un bruit et un chant qui se font entendre ensemble. — 12. Une suite de sons se lie mieux dans la mémoire qu'une suite de bruits.

## CHAPITRE IX.

*De l'odorat et de l'ouïe réunis.....* 243

1. Ces deux sens réunis ne donnent l'idée d'aucune chose extérieure. — 2. D'abord la statue ne distingue pas les sons des odeurs qui viennent à elle en même temps. — 3. Elle apprend ensuite à les distinguer. — 4. Son être lui paraît acquérir une double existence. — 5. Sa mémoire est plus étendue qu'avec un seul sens. — 6. Elle forme plus d'idées abstraites.

## CHAPITRE X.

*Du goût seul, et du goût joint à l'odorat et à l'ouïe.....* 245

1. La statue acquiert les mêmes facultés qu'avec l'odorat. — 2. Le goût contribue plus que l'odorat et que l'ouïe à son bonheur et à son malheur. — 3. Discernement qu'elle fait des sensations qu'ils lui transmettent. — 4. Le goût peut nuire aux autres sens. — 5. Avantages résultant de la réunion de ces sens. — 6. Doute sur leurs effets.

## CHAPITRE XI.

*D'un homme borné au sens de la vue.....* 248

1. Préjugé et considérations qui le combattent. — 2. La statue n'aperçoit les couleurs que comme des manières d'être d'elle-même. — 3. Au premier instant elle les voit confusément. — 4. Comment elle les discerne ensuite les unes après les autres. — 5. Comment elle en discerne plusieurs à la fois. — 6. Bornes de son discernement à ce sujet. — 7. Elle a avec ce sens un moyen de plus pour se procurer ce qu'elle désire. — 8. Comment elle se sent étendue. — 9. Elle n'a point d'idée de situation ni de mouvement.

## CHAPITRE XII.

*De la vue avec l'odorat, l'ouïe et le goût.....* 268

1. Effets produits par la réunion de ces sens. — 2. Igno-

rance d'où la statue ne peut sortir. — 3. Jugements qu'elle pourrait porter.

ECLAIRCISSEMENTS

I. Buffon et Condillac.....	271
II. Buffon et Condillac jugés par Vicq d'Azyr.....	278
III. Condillac et Diderot.....	279
IV. L'Analyse.....	283



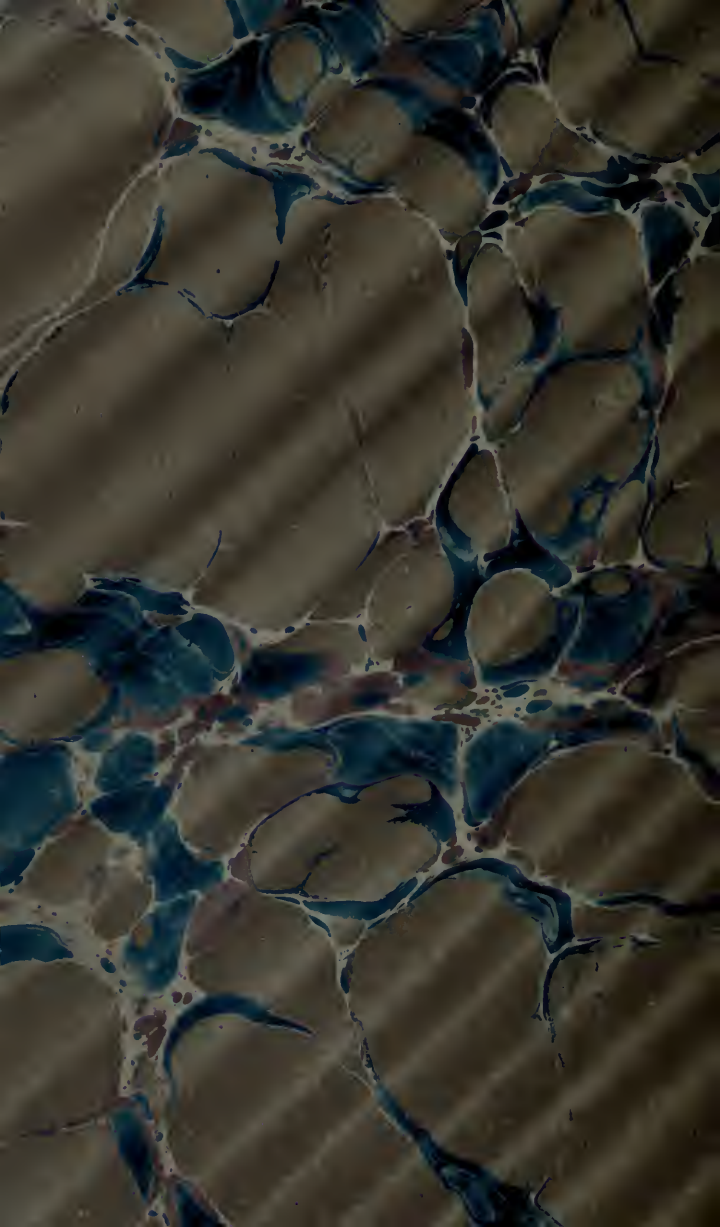












UNIVERSITY OF TORONTO  
LIBRARY

---

Do not  
remove  
the card  
from this  
Pocket.

---

Acme Library Card Pocket  
Under Pat. "Ref. Index File."  
Made by LIBRARY BUREAU

